Tasawuf KEBHINNEKAAN

• Perspektif Sufi Nusantara •

Dr. Syamsun Ni'am, M.Ag. | Dr. Anin Nurhayati, M.Pd.I

TASAWUF KEBHINNEKAAN

PERSPEKTIF SUFI NUSANTARA

Dr. Syamsun Ni'am, M.Ag
Dr. Anin Nurhayati, M.Pd.I.

TASAWUF KEBHINNEKAAN
PERSPEKTIF SUFI NUSANTARA

Copyright ©, Syamsun Ni'am, & Amin Nurhayati, 2018
Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

Layout: Saiful Mustofa
Desain cover: Diky M. F
vi+210 hlm: 14 x 20,3 cm
ISBN: 978 602 5818 19 2
Cetakan Pertama, Mei 2018

Diterbitkan oleh:
IAIN Tulungagung Press
Jl. Mayor Sujadi Timur No 46 Tulungagung
Telp (0355) 321323/081216178388
Email: iain.tulungagung.press@gmail.com

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta
(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Atas segala Rahmat, Taufik dan Hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan laporan penelitian ini tanpa ditemukan kendala berarti. Keselamatan dan kesejahteraan semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW., para keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan seluruh pengikutnya yang setia mengikuti ajaran dan petunjuknya.

Dengan selesainya laporan penelitian ini, berarti satu beban dan tugas berat penulis sebagai dosen ini sedikit terkurangi. Laporan penelitian ini dibuat berdasarkan rentang dan batas waktu yang telah ditentukan oleh LP2M, sehingga penelitian ini dapat terselesaikan dengan baik. Ini merupakan langkah positif dari sebuah penciptaan dinamika akademis yang berkembang di lingkungan kampus. Untuk itu, penulis ber-obsesi untuk melanjutkan penulisan buku ini pada kesempatan lain, sehingga pembahasannya lebih komprehensip. Dengan begitu, kritik konstruktif dari berbagai pihak sangat ditunggu oleh penulis.

Selesainya laporan penelitian *Tasawuf Kebhinekaan Perspektif Sufi Nusantara* ini tidak dapat dilepaskan dari bantuan dan peran berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis wajib memberikan penghargaan tulus dan

ucapan terima kasih –secara khusus– kepada kru LP2M IAIN Tulungagung, dan berbagai pihak atas kontribusi pemikirannya melalui diskusi-diskusi ringan terkait dengan fokus pembahasan, sehingga penelitian ini dapat berjalan dengan baik dan sesuai dengan target waktu yang telah ditentukan. Kepada mereka semua penulis ucapkan *jazakumullah ahsan al-jaza'*.

Akhirnya, penulis hanya berharap, agar karya tulis ini dapat menangsang penulis sendiri untuk berkarya lebih baik. Di samping juga berharap adanya saran konstruktif demi perbaikan penulisan selanjutnya. Semoga ada guna dan manfaat. Hanya kepada Allah SWT. penulis memohon bimbingan, pertolongan dan ridla-Nya.

Plosokandang, 25 Oktober 2017

Penulis,

Syamsun Ni'am

Aniq Nurhayati

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....iii
BAB I PENDAHULUAN
A. Konteks Penelitian.....1
B. Perumusan dan Tujuan Masalah.....6
C. Penegasan Istilah dan Operasional.....8
D. Kajian/Penelitian Terdahulu.....10
E. Metode Penelitian.....13

BAB II DISKURSUS TAUHID, SYARI'AT, DAN TASAWUF: BASIS GENEOLOGIS AJARAN DAN PRAKTEK TASAWUF KEBHINNEKAAN.
A. Perjumpaan Tauhid, Syari'at, dan Tasawuf..17
B. Tasawuf Mengajarkan Kesalehan Individu dan Sosial.....23
C. Sasaran Bertasawuf Kebhinnekaan.....29
D. Tujuan Akhir Bertasawuf Kebhinnekaan.....35
E. Tasawuf di Tengah Kehidupan Modern dan Bhinneka.....39

BAB III TASAWUF DAN KEBHINNEKAAN DI INDONESIA
A. Diskursus Tasawuf.....57
B. Diskursus Kebhinnekaan dalam Islam.....76

C. Kebhinnekaan Perspektif Tokoh Sufi Dunia.83
D. Universalisme Islam di Tengah Kebhinnekaan Indonesia.....97
E. Kebhinnekaan; Realitas yang Tak Terbantahkan.....107

BAB IV KEBHINNEKAAN PERSPEKTIF SUFI NUSANTARA

A. Wali Songo: Geneolog Pertama Tasawuf Kebhinnekaan di Indonesia.....121
B. Ajaran dan Praktik Tasawuf Kebhinnekaan Sufi Nusantara.....141
1. Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari.....146
2. Syekh Ihsan Jampes Kediri.....152
3. K.H. Mukhtar Syafa'at Blokagung Banyuwangi.....155
4. K.H. Abdul Hamid Pasuruan.....157
5. K.H. Abdul Hamim Jazuli (Gus Miek).....161
6. K.H. Achmad Siddiq.....164
7. K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur).....166
8. K.H. Husaini Ilyas Mojokerto.....168
9. K.H. Muhammad Sholeh Bahruddin Ngalah Pasuruan.....170
C. Implikasi Ajaran dan Praktik Tasawuf Kebhinnekaan Tokoh Sufi di Nusantara.....178

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....191
B. Saran/Rekomendasi.....194

DAFTAR PUSTAKA.....199

BAB I
PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Tema penelitian ini ditulis berdasarkan adanya kenyataan terkait dengan kegelisahan dan kekhwatiran berbagai pihak khususnya menyangkut problem disharmoni (ketidakstabilan) dalam berbagai hal yang terjadi akhir-akhir ini, baik di tingkat nasional maupun global (dunia). Munculnya Fenomena ISIS (*Islamic State in Iraq and Syiria*) setelah tumbangnya Jama'ah Islamiyah "al-Qaida" di Afganistan oleh tentara AS beberapa tahun lalu, telah memicu munculnya disharmoni baru dalam berbagai hal yang telah melanda sebagian besar dunia, baik di Timur maupun Barat. Kondisi ini disebabkan oleh berbagai spekulasi—sebagaimana yang banyak beredar di media sosial— antara lain karena instabilitas global yang melanda sebagian besar di dunia, seperti demokrasi yang tidak seimbang, keadilan yang masih jauh dari panggang api, politik dua wajah yang dipertontonkan negara adidaya (seperti AS dan sekutunya), kemiskinan yang melanda sebagian besar dunia, konflik dan peperangan di berbagai Negara Timur Tengah, dan lain-lain.

Menurut laporan Indeks Perdamaian Global (Global Peace Index [GPI]), kawasan Timur Tengah dianggap sebagai kawasan paling berbahaya tingkat keamanannya, khususnya pada negara yang saat ini dilanda peperangan/ konflik, seperti Suriah, Libya, Yaman, Irak dan sekitarnya. Secara berurutan dari 162 negara menurut GPI, Negara Suriah, Irak, Afgahanistan, Sudan Selatan, Republik Afrika Tengah, berturut-turut menjadi Negara paling rendah tingkat keamanannya di dunia. Dengan kata lain, Suriah adalah Negara paling berbahaya saat ini.

Sedangkan Indonesia, masih menurut GPI, berada pada urutan ke-46 negara terdamai (kategori damai tinggi), menjadi satu kelompok dengan Perancis, Italia, Inggris, Uni Emirat Arab, Korea Selatan, Malasyia, dan sejumlah negara lainnya. Adapun Negara Eslandia, Denmark, Austria, Selandia Baru, Swiss, Finlandia, Kanada, Jepang, Australia dan Ceko, berurutan sebagai Negara paling damai di dunia (kategori damai sangat tinggi). Dengan demikian kondisi perdamaian di dunia saat ini relatif menurun 2,4 persen dibanding dengan tahun lalu. Kondisi ini terjadi karena dipicu oleh masalah pengungsi (termasuk pengungsi di dalam negeri), akibat konflik dan perang, juga terorisme[1] yang terus bergolak.

Di Indonesia, akhir-akhir ini isu radikalisasi agama nampaknya menjadi lebih mengemuka dibanding dengan isu-isu lain, lebih-lebih setelah terjadinya pengeboman yang diklaim pelakukanya adalah kelompok ISIS, di Jl. Thamrin dekat Toko Sarinah pada tanggal 14 Januari 2015 beberapa waktu lalu dengan korban meninggal dunia sebanyak 7 orang.

1 Lihat "Timur Tengah, Kawasan Paling Berbahaya", dalam *Kompas*, Senin, 29 Februari 2016.

dan sebagian lainnya luka-luka.2 Sebagai akibat dari tragedi Thamrin tersebut, Indonesia nampaknya telah dihadapkan kepada upaya serius untuk dapat menanggulanginya secara komprehensip. Berbagai pihak telah memberikan atensi dan respon, baik dari pihak masyarakat biasa, tokoh agama, institusi-institusi pemerintah dan non-pemerintah, mulai dari upaya pencegahan melalui perbaikan Undang-undang terorisme yang dianggapnya selama ini masih lemah dalam menjerat dan menghukum teroris, hingga kepada upaya massif yang harus dilakukan secara bersama-sama oleh semua unsur masyarakat di Indonesia, baik melalui pendidikan di sekolah, pesantren; hingga kepada kegiatan dakwah, pengajian, kegiatan-kegiatan di *majlis ta'lim* yang tersebar di seluruh negeri ini, yang dilakukan oleh para kyai, *mubaligh*, dan lain sebagainya. Upaya inilah yang kemudian disebut sebagai upaya "deradikalisasi" agama, yang hingga kini menjadi perhincangan hangat di seantero negeri ini.

Indonesia sebagai Negara besar dengan populasi pengamut Islam terbesar di dunia sebenarnya telah memiliki modal sangat cukup untuk dapat mencegah masuknya faham-faham radikal, di samping modal pemahaman mayoritas Islam Sunni—dengan mazhab fiqh Syafi'iyah, madzab teologi Asy'arian dan Maturidian, dan hidang tasawuf/ akhlaq bermadzab pada al-Junaidian dan al-Ghazalian yang dianggap sangat akomodatif dan toleran terhadap keberagaman (kebhinnekaan) yang ada. Di samping itu, Indonesia juga memiliki dua ormas Islam besar yang dianggap sebagai miniatur Islam moderat, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Sejalan dengan itu,

2. *Kompas*, 15 Januari 20.6.

Indonesia juga telah memiliki common platform dalam tata pergaulan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, yaitu Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika. Ketiga modal utama tersebut merupakan modal berharga yang dapat dijadikan spirit dan ruh dalam penyelesaian problem-problem radikalisasi agama di Indonesia.

Tasawuf kebhinnekan[1] dalam perspektif sufi Nusantara adalah suatu pemikiran dan praktek keberagamaan yang digagas dan dicontohkan oleh para tokoh sufi Nusantara yang tidak dapat dilepaskan dari kontekstualisasi tradisi dan kultur masyarakat setempat, sehingga apa yang menjadi landasan berdakwah dan keberagamaan—khususnya keber-Islam-an oleh sufi Nusantara tersebut senantiasa dilandasi oleh faham spriritual (tasawuf) yang selama ini dipegangi

---

1. Beberapa waktu lalu telah dipublikasikan sebuah buku yang berjudul Fikih Kebhinnekaan, Pandangan Islam Indonesia terlang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim, yang ditulis oleh 16 tokoh pemikir Muslim Indonesia, dan diarbitkan oleh Mizan Pustaka, 2015. Sekilas tampak bahwa Fujian dari Fikih Kebhinnekaan ini adalah untuk menghadirkan fikih yang *in context* dengan zamannya, khususnya Indonesia yang saat ini berada pada bagian yang tak terpisahkan dari hegemoni global berikut contang isu-isu yang mengikatinya, seperti radikalisasi, fundamentalisasi, demokratisasi, globalisasi, dan sebagaiova. Sebelum buku Fikih Kebhinnekaan ini, sebenarnya juga telah muncul Fiqih Sosial karya KH. MA. Sahal Mahfudh. Hanya Fikih Kebhinnekaan adalah sading melengkapi terhadap fikih-fikih yang lebih dulu ada, sehingga segala problem kebangsaan, kemanusiaan, dan keberagamaan yang sedang melanda negeri ini segera dapat dicarikan solusi lepat. Sangat penting dalam konteks ke-Indonesiaan, tidak hanya fikih kebhinnekaan, ke depan dimungkinkan akan muncul *fikhad-fikhad* baru, sehingga hadir teologi kebhinnekaan, tasawuf kebhinnekaan, tafsir kebhinnekaan, hadis kebhinnekaan, dan lain-lain; sehingga talam dan ajarannya semakin membumi dan berul-betul menjadi rahmat bagi semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Hadirnya penelitian ini adalah ingin mengisi kekosongan dari yang belum ada tersebut.

dan dipraktekkan. Disinyalir, bahwa penerimaan ummat Muslim Nusantara terhadap Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai falsafah bangsa adalah sebagai akibat dari proses spiritual yang panjang dari para ulama Nusantara —yang konon adalah tokoh sufi yang tidak hanya memiliki pesona pribadi yang sangat mengesankan (berakhlakul karimah), namun juga dikenal sebagai tokoh tarekat— yang memiliki sikap kearifan (the wisdom) dalam melihat setiap persoalan zaman dan bangsa. Gagasan-gagasan spiritual ini untuk selanjutnya dapat dijadikan spirit dalam membangun hidup berdampingan, saling menyapa, saling bergotong-royong, dan saling membangun bangsa tanpa dibatasi oleh sekat-sekat suku, agama, ras, budaya, etnis, antar golongan, faham dan kepercayaan. Pada akhirnya tasawuf yang digagas dan dikembangkan sufi Nusantara itu dapat mewakili sebagai solusi alternatif dalam penyelesaian problem radikalisasi di abad modern ini. Tentu gagasan tasawuf kebhinnekaan dari tokoh sufi Nusantara ini tidak dapat dilepaskan dari ajaran-ajaran ortodoksi sufi masa lampau (salaf al-salihin) dunia, kemudian dikontekstualisasikan pada kehidupan yang lebih empiris. Oleh karena itu, tema penelitian ini dipilih peneliti dengan mempertimbangkan beberapa hal, antara lain: 1) Saat ini terjadi instabilitas/disharmoni dalam berbagai hal yang melanda sebagian besar dunia, baik dunia Timur maupun Barat. Hal ini setidaknya akan berpengaruh kepada situasi kehidupan keberagamaan dan keberagamaan di Indonesia; 2) munculnya gerakan radikalisasi begitu cepat melalui media sosial, dan dengan sangat cepat pula dapat diakses oleh siapapun tanpa ada dapat membatasinya, sehingga rentan sekali dapat mempengaruhi pengguna medsos untuk meniru dan ikut menyebarkannya; 3)

Pancasila dan Bhninneka Tunggal Ika adalah falsafah dan ideology bangsa Indonesia, merupakan hasil perjuangan dan keputusan bersama (*ijtihad*) seluruh bangsa Indonesia. Oleh karena itu, harus dipertahankan dan diamalkan secara konsekuen, tidak boleh dipertentangkan, karena Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika itu sejalan dengan nilai-nilai Islam itu sendiri; 4) keputusan para ulama Nusantara dalam menerima Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika telah didasari oleh pandangan spiritual (tasawuf) yang mendalam, sehingga pertimbangannya senantiasa didasarkan kepada hasil *istikharah* (petunjuk dari Allah SWT), sehingga tidaklah keliru jika faham kebhinnekaan —seperti yang diajarkan Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika— sebagai pilihan satu-satunya dalam membangun di tengah masyarakat plural di Indonesia ini.

B. Perumusan dan Tujuan Masalah

1. Perumusan Masalah

Mengingat penelitian ini adalah *library research* (penelitian kepustakaan), yang dikategorikan sebagai sebuah penelitian kualitatif, maka ada dua hal penting yang perlu ditegaskan di dalam penelitian ini, yaitu unit analisis (masalah) dan fokus masalah. Terkait dengan ini, yang menjadi obyek dalam penelitian ini adalah berupa gejala sosial-agama yang berbentuk benda *manuscrip* (naskah)[4] dengan unit masalah "pemikiran, ajaran, dan praktek tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara, yang difokuskan

4 Lihat M. Atha' Muzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Metode*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 33-34. Bandingkan dengan Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 49-50.

kepada sembilan tokoh sufi kontemporer di Nusantara, yaitu: Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari, Syekh Ihsan Jampes Kediri, K.H. Muhtar Syafaat Banyuwangi, K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Hamim Djazuli, KH. Achmad Siddiq, K.H. Abdurrahman Wahid, K.H. Husaini Ilyas Mojokerto, dan K.H. Sholeh Bahruddin Ngalah Pasuruan".

Dari unit masalah tersebut, kemudian ditetapkan suatu fokus masalah, yang dijadikan sebagai pokok masalah atau masalah utama yang dipilih dan diajukan untuk ditemukan jawabannya melalui penelitian ini. Menurut Moleong, fokus masalah ditentukan akan berfungsi tidak hanya untuk membatasi studi, namun juga untuk memenuhi kriteria inklusi-eksklusi atau memasukkan-mengeluarkan *(inclusion-exclusion criteria)*.[5] Adapun yang menjadi fokus masalah dalam penelitian ini adalah "pemikiran, ajaran, dan praktek tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara", yang dibatasi pada aspek-aspek mendasar, yaitu: (1) Aspek geneafogi tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara, (2) ajaran dan praktek tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara, dan 3) Implikasi dari ajaran dan praktek tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara dalam kehidupan bermasyarakat, beragama, berbangsa, dan bernegara. Dengan demikian, fokus masalah dalam penelitian ini adalah menyangkut ketiga aspek tersebut.

Agar pembahasan dapat dilakukan secara komprehensip dan mendalam, fokus masalah tersebut perlu disusun dalam bentuk kalimat pertanyaan. Dari fokus masalah yang telah ditentukan batasannya tersebut, maka masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai

5 Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung, Remaja Rosdakarya, 2000), Cet. II, h. 62

berikut: (1) Bagaimana genealogi tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara, (2) Bagaimana ajaran dan praktek tasawuf kebhinnekaan yang dikembangkan sufi Nusantara, dan (3) Bagaimana implikasi dari ajaran dan praktek tasawuf sufi Nusantara dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

C. Tujuan Masalah

Dari latar belakang dan rumusan masalah di atas, maka tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah: (1) Mendiskripsikan genealogi tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara, (2) menganalisis ajaran dan praktek tasawuf kebhinnekaan yang dikembangkan sufi Nusantara, dan (3) menganalisis mengenai implikasi yang muncul sebagai konsekuensi dari ajaran dan praktek tasawuf sufi Nusantara dalam kehidupan bermasyarakat, beragama, berbangsa, dan bernegara.

D. Penegasan Istilah dan Operasional

Pada penelitian ini ada dua istilah dalam judul yang penting untuk ditegaskan, baik secara istilah maupun operasional. Dua istilah tersebut adalah "Tasawuf Kebhinnekaan" dan "Tokoh Sufi Nusantara". Kedua istilah ini penting ditegaskan untuk menghindari adanya pengertian yang bias, sehingga ditemukan pemahaman yang benar dan maksud dari judul dalam penelitian dapat dipahami secara benar pula.

Tasawuf Kebhinnekaan itu sendiri terdiri dari dua kata, yaitu tasawuf dan kebhinnekaan. Tasawuf adalah sebuah ajaran dan di dalamnya mengandung praktek keagamaan yang lebih didominasi oleh ajaran dan praktek keagamaan

yang bersifat esoteris (batin/rohani) melalui *sanad* (mata rantai) yang jelas dari Rasulullah SAW, para sahabat Nabi, para tabi'in, dan *salaf al shalihin (sufi-an)* setelahnya. Dengan demikian, penekanan tasawuf ada pada aspek batin/rasa (*dzaug*).[6] Sedangkan kata kebhinnekaan itu sendiri merupakan istilah khas yang biasa dipakai oleh masyarakat Indonesia untuk menyebut keanekaragaman (keberagaman) yang muncul dan berkembang di Nusantara ini. Oleh karena itu, kebhinnekaan dalam konteks ini sebenarnya memiliki similaritas dengan kata pluralisme yang biasa di pakai di Negara-negara Barat, misalnya term *melting pot society* di Amerika Serikat, *multi culturalism community* di Kanada, dan *composite society* di India.[7] Semua istilah itu sebenarnya mengacu kepada satu tujuan yaitu adanya penghargaan dan penghormatan atas keberagaman yang dimiliki oleh masing-masing Negara secara proporsional.

Adapun istilah kedua dalam judul penelitian ini yang harus dijelaskan adalah "Tokoh Sufi Nusantara". Tokoh sufi Nusantara memiliki pengertian sejumlah tokoh/ulama/kyai Nusantara yang memiliki pandangan tasawuf dengan mengedepankan aspek-aspek kebhinnekaan/pluralisme di Nusantara ini. Walaupun demikian, tokoh sufi Nusantara ini senantiasa berpedoman kepada al-Qur'an dan al-Sunnah secara konsisten, dan tidak pernah meninggalkan ajaran dan praktek tasawuf dari para sahabat Nabi, para tabi'in, dan para tokoh sufi masa lampau (*salaf al-shalihin*). Tokoh sufi Nusantara dalam penelitian ini dibatasi pada sembilan tokoh sufi yang memiliki pandangan dan praktek kesufian dalam

6 Lebih detail tentang makna tasawuf dengan berbagai aspeknya dapat dibaca pada Bab II.

7 Lebih detail tentang kebhinnekaan ini dapat dibaca pada Bab III.

konteks ke-Indonesiaan, baik melalui pikiran-pikiran, sikap, maupun gerakan yang dilakukan olehnya; dan memiliki implikasi luas dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dalam masyarakat yang bhinneka sejak masa penjajahan hingga saat ini. Hal ini peneliti lakukan semata-mata dengan mempertimbangkan aspek teknis dan akademis (misalnya menyangkut sumber-sumber/data yang tersedia), sehingga tidak semua tokoh sufi Nusantara dapat dikemukakan di sini. Hal ini juga tidak berarti bahwa hanya tokoh-tokoh sufi tersebut yang memiliki pandangan kebhinnekaan di Nusantara. Akan tetapi hal ini sekaligus akan memberikan kesempatan kepada peneliti lainnya untuk melakukan kajian/penelitian terhadap tokoh-tokoh sufi lainnya di Nusantara.

Dengan demikian, secara operasional – sebagaimana judul dalam penelitian ini– dapat dipahami bahwa tasawuf kebhinnekaan tokoh sufi Nusantara adalah konseptualisasi ajaran dan praktek tasawuf yang pernah digagas dan dikembangkan oleh tokoh sufi Nusantara dengan mempertimbangkan aspek-aspek keragaman (kebhinnekaan) yang ada di Indonesia, sehingga ditemukan adanya kontekstualisasi ajaran dan praktek tasawuf dari sufi masa lampau. Dari sini kemudian tokoh sufi Nusantara memberikan landasan untuk beragama secara egaliter, inklusif, dan moderat tanpa mencerabut akar-akar budaya asli bangsa dan agama.

E. Kajian/Penelitian Terdahulu

Pada kajian pustaka ini akan diperlihatkan terkait dengan kajian/penelitian yang pernah diangkat oleh para

pengkaji/peneliti lebih awal, khususnya mengenai pemikiran keagamaan yang bersinggungan langsung dengan faham kebhinnekaan dan kehidupan sosial masyarakat Indonesia, dengan melihat perbedaan fokus kajian dalam penelitian ini, sehingga nantinya akan dapat dikenalui dengan jelas kedudukan penelitian ini di antara penelitian-penelitian yang telah dilakukan lebih awal tersebut.

Dalam kaitan ini, ada beberapa kajian yang walaupun tidak secara spesifik dan langsung mengkaji tentang keterkaitan tasawuf dengan faham kebhinnekaan, pluralisme, moderatisme, dan lain-lain, namun terlihat masih ada muatan pembahasan yang mengarah pada fokus tersebut. Di antaranya adalah buku "*Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*" merupakan buku antologi dengan 17 penulis intelektual Muslim Indonesia, yang diterbitkan oleh Mizan dan bekerjasama dengan Maarif Institut. Buku ini membahas tiga topik utama, yaitu konsep umat yang lebih terbuka dan egaliter, hubungan sosial antar umat beragama dalam relasi setara tanpa diskriminasi, dan kepemimpinan non-Muslim dalam masyarakat majemuk.[8] Buku lain yang lebih dulu dipublikasikan adalah "*Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*". Buku ini ditulis oleh 8 intelektual Muslim Indonesia. Buku ini berbicara seputar tentang hampir semua masalah fiqih yang terkait dengan hubungan antar-agama, misalnya: status kewarganegaraan non-Muslim di dalam entitas politik Islam, status pajak non-Muslim, kawin beda agama,

8 Lihat Wawan Gunawan Abd. Wahid et.al. (ed.), *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim* (Bandung: Mizan, 2015), Cet. I

waris beda agama, memasuki tempat ibadah non-Muslim, berdoa'a bersama penganut agama lain, mengucapkan salam kepada non-Muslim, dan lain-lain."

Berbeda dengan dua buku di atas, KH. MA. Sahal Mahfudh menulis "*Nuansa Fikih Sosial*". Buku ini juga berusaha untuk merespon tantangan demi tantangan yang terus mengemuka di tengah masyarakat seiring dengan tuntutan zaman, khususnya menyangkut problem-problem sosial yang dihadapi umat dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.[9] Terdapat juga buku "*Fikih Kesehatan Gus Mus*" yang ditulis oleh KH. A. Mustofa Bisri. Buku ini mengurutkan berbagai problem yang dihadapi umat, sekaligus menawarkan solusi. Bahasa yang ditampilkan dalam buku ini terkesan lugas dan mengalir saja, sehingga argumen dan dalil-dalil fikih yang sebelumnya terasa sulit dipahami, hadir dengan rasa baru. Problematika yang diangkat dalam buku ini di seputar: akidah, bersuci, salat, puasa, haji, mobilisasi dana, dan persoalan ekonomi modern, moralitas dan toleransi umat beragama, dan budaya kontemporer.[11]

Posisi penelitian "Tasawuf Kebhinnekaan Perspektif Sufi Nusantara" ini tentu sangat berbeda dengan penelitian/ buku-buku yang telah terpublikasikan lebih awal tersebut. Penelitian ini diteknankan pada aspek *pertama*, pelacakan genealogis intelektual tokoh sufi Nusantara –seperti

9 Lihat Masdar A. Sarry (Ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2004).

10 Baca MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LkiS, 1994).

11 Baca KH. A. Musthofa Bisri, *Fikih Kesehatan Gus Mus* (Surabaya: Khalista, 2005).

Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari, Syekh Ihsan Jampes Kediri, K.H. Mukhtar Syafaat Banyuwangi, K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Hamim Djazuli, K.H. Achmad Siddiq, K.H. Abdurrahman Wahid, K.H. Husaini Ilyas Mojokerto, dan K.H. Sholeh Bahruddin Ngalah Pasuruan—sebagai basis dalam pandangan tasawuf kebhinnekaan, sehingga dipahami betul posisi pemikiran dari tokoh sufi tersebut; *kedua*, aspek yang akan dikaji tentunya menyangkut ajaran dan praktek tasawuf yang dikembangkan sufi Nusantara itu seiring dengan kondisi zamannya, termasuk menyangkut pergaulan antar-agama, respon terhadap modernitas, HAM, demokrasi, penerimaan asas tunggal Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika, dan lain-lain; dan *ketiga*, menyangkut implikasi dari pandangan dan praktek tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara itu dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, beragama, dan bernegara.

F. Metode Penelitian

Mengingat penelitian ini adalah jenis penelitian kepustakaan (*library research*), maka dalam penelitian ini digunakan sumber-sumber atau data-data kepustakaan yang memiliki kaitan langsung dengan masalah yang sedang diteliti. Oleh karena itu, ada empat persoalan penting yang perlu dikemukakan, yaitu: Sumber data, teknik pengumpulan data, analisis data, dan pendekatan.

1. Sumber Data

Setiap penelitian, tidak bisa dilepaskan dari sumber-sumber data primer (*primary resources*) maupun sekunder (*secondary resources*). Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah karya-karya asli sufi Nusantara, khususnya yang menyangkut pemikiran keagamaan dan

tasawufnya, seperti Hadratus Syeikh Hasyim Asy'ari dengan karya "*Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Qanun Asasi Nahdlat al-'Ulama, al-Durar al-Muntasyirah fi Masail al-Tis'a 'Asyarah, al-Tibyan fi al-Nahyi*, dan lain-lain"; K.H. Abdul Hamid Pasuruan dengan buku "*Biografi Kyai Abdul Hamid Pasuruan*"; K.H. Achmad Siddiq dalam kitab "*Pedoman Berfikir Nahdlatul Ulama (al-Fikrat an-Nahdliyyah); Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang 'Aqidah, Syari'ah, dan Tasawuf* (kumpulan makalah)*; Fungsi Tasawuf: Ruh al-'Ibadah, Tahzib al-Akhlaq, dan Taqarrub Ilallah* (kumpulan ceramah dalam bentuk makalah)*; Khittah Nahdliyyah; Islam, Pancasila dan Ukhuwwah Islamiyyah, dan lain-lain"*. Selain dari karya-karya tersebut,—termasuk tulisan orang lain mengenai sejarah pemikiran, praktek, dan gerakan tasawuf sufi Nusantara, atau sumber lain yang ada relevansinya dengan penelitian ini—bisa dikategorikan sebagai sumber data sekunder.

2. Teknik Pengumpulan Data

Selanjutnya, teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumenter dan *in-depht interviews* (wawancara mendalam). Teknik dokumenter digunakan untuk menelusuri pemikiran, ajaran dan praktek tasawuf melalui tulisan-tulisan sufi Nusantara yang telah terpublikasikan atau tidak, seperti catatan pribadi/harian, rekaman pidato, catatan pengajian, dan sebagainya. Sedangkan wawancara mendalam digunakan untuk menguji dan mengembangkan kedalaman makna (konsep) dalam dokumen, sekaligus dalam konteks dan aplikasinya melalui orang-orang dekatnya, seperti istri,

anak-anak, sekretaris pribadi, koleganya, maupun orang lain yang mengenal sosok sufi Nusantara tersebut. Sebab sosok sufi Nusantara tersebut telah meninggal dunia dalam kurun waktu yang cukup lama.

3. Analisis Data

Selanjutnya, data yang diperoleh kemudian dianalisis dengan cara diskripsif analitis. Cara ini digunakan melalui langkah-langkah, yaitu mendiskripsikan masalah-masalah penting yang berkaitan dengan pemikiran, ajaran dan praktek tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara, seperti: dasar pemikiran tasawuf kebhinnekaannya, genealogi intelektual tasawuf kebhinnekaan, ajaran dan praktek tasawuf kebhinnekaan yang dikembangkan,dan implikasi ajaran dan praktek tasawuf kebhinnekaan dalam kehidupan bermasyarakat, beragama, berbangsa, dan bernegara. Langkah berikutnya, dilakukan analisis terhadap pemikiran, ajaran penting, dan praktek tasawuf kebhinnekaan tersebut. Dalam analisis ini juga digunakan analisis kritis dan komparatif. Analisis kritis digunakan untuk menilai dan mengkritisi pemikiran dan ajaran tasawuf kebhinnekaan sufi Nusantara dari segi kelebihan dan kekurangannya. Selanjutnya analisis komparatif dipakai untuk membandingkan pemikiran dan praktek tasawuf sufi Nusantara dengan tokoh-tokoh sufi dunia lainnya yang hidup lebih awal; sehingga dari analisis tersebut dapat ditemukan jawaban dari masalah yang diteliti, yaitu pemikiran, ajaran, praktek dan implikasi ajaran tasawuf kebhinnekaan-nya.

4. Pendekatan

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah historis-sosiologis. Pendekatan ini digunakan mengingat material penelitian ini berkaitan dengan pemikiran tokoh melalui karya-karyanya di masa lalu, dengan melihat situasi dan kondisi historis dan sosiologis yang melatarbelakangi kehidupannya. Pendekatan ini dipakai, dalam rangka untuk menggali data yang terkait langsung dengan perkembangan sosio-politik, yakni perkembangan kekuasaan, pemikiran dan aliran yang berkembang di dunia, khususnya di Indonesia (Nusantara). Dari perkembangan sosio-politik itulah, diharapkan dapat mempertajam penelitian ini, sehingga ditemukan spesifikasi pemikiran, ajaran dan praktek tasawuf kebhinnekaan dari tokoh sufi Nusantara, yang kelak berimplikasi pada pandangan dunia tentang adanya sisi lain dari ajaran Islam melalui tasawuf, yang sarat akan nilai-nilai inklusif, moderat, dan toleran dalam menghadapi keberagaman (kebhinnekaan).

BAB II
DISKURSUS TAUHID, SYARI'AH, DAN TASAWUF; BASIS GENEOLOGIS AJARAN DAN PRAKTEK TASAWUF KEBHINNEKAAN

A. Perjumpaan Tauhid, Syari'ah, dan Tasawuf

Tasawuf merupakan bagian dari kajian Islam yang tak terpisahkan dari kajian Islam lainnya, seperti halnya pada kajian *tauhid* dan *fiqh*.[1] Jika *tauhid* aksentuasi

---

1 Jika menengok kembali pada Hadis Nabi saw., pada saat beliau mendapatkan kuliah singkat dari seseorang yang datang tiba-tiba di saat Nabi memberikan kuliah terhadap para Sahabatnya, orang tersebut berpakaian serba putih, yang kemudian disinyalir adalah Malaikat Jibril as. Dialah yang mengajarkan tentang "*al-iman, al-islam*, dan *al-ihsan*". Ketiga term inilah yang kemudian berkembang dalam kajian Islam, di mana term "iman" dikembangkan menjadi "*tauhid/ aqidah/ teologi/ kalam*", term "Islam" dikembangkan menjadi "syari'ah/ *fiqh*", dan term "ihsan" dikembangkan menjadi "tasawuf/ akhlaq". Walaupun dalam kajian akademik selanjutnya telah mengalami perbedaan dan pengembangan elaborasi. Namun secara substantif kajian pengembangan dari tiga kajian keilmuan dalam Islam tersebut tidaklah jauh berbeda. Masih tetap bertumpu kepada hadis Nabi saw. yang menjelaskan tentang iman, Islam, dan ihsan tersebut. Oleh karena itu, dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, pada tataran selanjutnya harus senantiasa berbasis kepada tiga domain tersebut. Lihat William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide*. (Oxford: Oneworld, 2008), h. 1-10.

kajiannya terletak pada soal-soal aqidah—peng-esaan Allah swt. dan berbagai hal terkait dengan soal pokok-pokok agama—, *fiqh stessing* kajiannya terletak pada soal-soal *ijtihadi* yang bersifat *haliyah-'amaliyah furu'iyah*; maka tasawuf kajiannya terletak pada soal-soal *batini* menyangkut hal-hal *dzauqi, ruhani*, dan sangat esoteris. Hal inilah yang kemudian membawa kepada diskursus tentang, bahwa inti ajaran tasawuf adalah untuk mencapai kehidupan *batini* dan *rohany* (pertalian langsung dengan Allah).

Oleh karena itu, orisinalitas tasawuf harus tetap berjalan berkelindan dengan dua aspek yang mendahuluinya, yaitu berlandaskan aqidah (*tauhid*) dan syari'at (*fiqh*). Begitu juga sebaliknya, domain aqidah dan *fiqh* tidak boleh lepas kendali dari tasawuf. Tidak boleh dan tidak bisa kemudian berjalan sendiri-sendiri. Idealitas ajaran dan kajian Islam adalah menampilkan ketiga domain tersebut secara bersama-sama dan tidak berat sebelah, sehingga orisinalitas ajaran dan kajian Islam—khususnya tasawuf— yang ideal dapat dilihat sebagai berikut:

1. Tauhid

   Tauhid adalah meng-esakan Allah swt. dalam ibadah dan mohon pertolongan. Seorang Muslim hanya beribadah kepada Allah swt. dan hanya memohon pertolongan kepada Allah swt. Kehidupan sufistik adalah yang berlandaskan tauhid yang intinya dapat tercangkup dalam empat perkara:

   a. Tidak mencari Tuhan selain Allah swt.[2]

   b. Tidak mengambil wali selain Allah swt.[3]

---

2 Qs. *Al-An'am*: 164.

3 Qs. *Al-An'am*: 14.

c. Tidak mengharap hukum selain hukum Allah swt.[1]

d. Tidak mengharap keridlaan selain dari Allah swt.[2]

2. Harus senantiasa melandaskan segala amalannya dengan syari'at (*fiqh*). Karena syarat diterimanya sebuah amalan adalah harus memenuhi dua syarat yaitu: keikhlasan kepada Allah swt. semata, dan harus sesuai dengan tuntunan Nabi saw. Sebagaimana sabda Nabi saw. yang artinya: "*Barang siapa yang mengada-adakan sesuatu dalam urusan agama kami, yang tidak kami perintahkan atasnya, maka hal itu ditolak*" (HR: Bukhari dan Muslim).

3. Menjaga Keseimbangan

Muslim adalah yang dapat menjaga keseimbangan dalam beribadah dan menjalani kehidupannya. Kegiatan untuk akhiratnya dan amal ibadahnya tidak sampai berlebihan (*al-ghuluw*) dan tidak sampai melupakan urusan duniannya apalagi hak-hak orang lain. Shalat, puasa, zakat, haji, berzikir, tapi juga mencari nafkah, berkanda dengan keluarga dan olahraga. Dalam hal ini ada hadits Nabi saw. tentang sikap Beliau terhadap sahabatnya yang salah memahami ajaran, sehingga ada yang ingin puasa terus tanpa berbuka, ada yang ingin *qiyam al-lail* (ibadah terus menerus di waktu malam) tanpa istirahat, dan ada yang tidak ingin menikah. Nabi saw. bersabda; "*Sesungguhnya aku adalah orang yang paling bertakwa kepada Allah swt., tetapi aku*

---

1. Qs. Al-An'am: 116.
2. Qs. Al-an'am: 162-163.

puasa juga berbuka, aku qiyam al-lail *juga tidur, dan aku juga menikahi wanit. dan barang siapa yang tidak menyukai sunnahku, maka bukan termasuk golonganku*" (HR: Bukhari dan Muslim).

3. Berkesinambungan

Setiap nafas seorang Muslim hendaknya terus dipenuhi dzikir dan bernilai ibadah. Perintah-perintah ibadah yang ada seperti shalat lima waktu, shalat jum'at, shalat hari raya, juga haji misalnya, itu semua menuntun Muslim untuk menjaga hubungan yang berkesinambungan dan tidak terputus dengan Allah swt.[6]

4. Mudah dan Luas

Meskipun ibadah dalam Islam itu sifatnya berkesinambungan, tetapi ada kemudahan dan tidak ada pemaksaan untuk melakukan amalan yang di luar kemampuan hamba.[7] Kehidupan *rohani* dalam ajaran Islam juga kita dapatkan adanya kelonggaran bagi seorang Muslim sesuai dengan tingkat keimanannya dan kemampuannya, sehingga kita dapatkan kelonggaran Islam bagi orang yang hanya sanggup menjaga amalan yang wajib-wajib saja. Islam tidak menutup jalan bagi para pendosa yang ingin bertaubat. Di samping para pemilik keimanan yang tinggi seperti para sahabat Abu Bakar, Umar, Ustman dan Ali *Radliyallâhu 'anhum* yang sanggup melaksanakan amalan-amalan sunnah sebagai tambahan.

5. Beragam

Seorang Muslim dapat menjadikan segala amalan

6 Qs. *Al-Hijr*: 99.

7 Qs. *Al-Maidah*: 6.

hidupnya bernilai ibadah. Dalam Islam ada ibadah *badaniyah* (bersifat lahir) dan ibadah *qalbiyah* (bersifat *batin*). Ada perintah dan larangan. Ada yang wajib, sunnah, haram, makruh dan yang mubah. Itu semua menuntut seorang Muslim untuk dapat memperhatikan hal-hal prioritas dalam beramal. Contohnya bersedekah kepada tetangganya yang membutuhkan lebih diutamakan dari pada melaksanakan ibadah haji sunnah.

6. Universal dan dinamis

Seorang Muslim hendaknya memahami keuniversalan ajaran Islam, tidak sebatas dalam amalan ibadah. Segala aspek kehidupan yang mencangkup urusan dunia atau akhirat harus berlandaskan ajaran Islam. Seorang Muslim tidak boleh memisahkan antara masalah ibadah, politik, ekonomi, sosial dan budaya. Kehidupan seorang Muslim bukan hanya di dalam masjid, tapi juga dapat mengikat hatinya dengan masjid meskipun jasadnya di luar masjid. Sesungguhnya Islam menuntun umatnya untuk dapat memperhatikan semua aspek kehidupannya secara seimbang. Seorang Muslim sufistik memiliki karakteristik kehidupan *rohani*. Pemahamannya akan makna ibadah tidaklah sempit, hanya sebatas amalan ibadah ritual saja seperti shalat, puasa, dzikir sebagaimana yang dipahami oleh sebagian besar golongan sufi.

7. Kontekstual

Jika tasawuf selama ini disetaraskan dengan kehidupan yang sangat privat-individual, statis, dan jauh dari kemajuan; maka hal tersebut kiranya perlu

mendapatkan kritik. Sebab tasawuf dalam perjalanan sejarahnya yang panjang justru telah membuktikan bahwa senantiasa dinamis dan kontekstual. Di dalam bab-bab selanjutnya nanti akan dijelaskan tentang peran tasawuf baik sebagai institusi—semacam tarekat—maupun sebagai praktek amalan pribadi dalam peran sertanya dalam memberikan solusi atas problem kebangsaan, sosial, dan juga keberagamaan. Tasawuf harus diletakkan pada konteks yang benar, sehingga tasawuf senantiasa berdialektika dan berdialog dengan zamannya, tasawuf selalu kontekstual dalam menjawab perubahan, namun tetap berpegang teguh dan tidak menghilangkan pesan-pesan moral dari ajaran dan nilai tasawuf yang diformulasikan oleh ulama-ulama sufi terdahulu. Karakteristik ajaran tasawuf itu semua ada dan telah dicontohkan dalam kehidupan Nabi saw., sehingga Aisyah *Radliyallâhu'anha* berkata ketika mensifati kehidupan Beliau saw.: "*Sesungguhnya akhlak Beliau saw. adalah al-Qur'an*".[8]

Dengan demikian, secara tegas dapat dipahami, bahwa tasawuf adalah sebuah istilah yang dalam kajian Islam sepadan dengan istilah "*tauhid*" dan "*syari'ah*". Walaupun dalam praksisnya, terlihat berbeda dalam pemaknaannya dan penekanannya. Jika *tauhid* menekankan pada aspek keyakinan akan kepercayaan kepada Tuhan, yang merupakan pengejawantahan dari konsep *al-iman* itu sendiri; *syari'at* menekankan kepada aspek lahir (*al-*

8 Naufal Rasendriya Apta Raharema, "Tasawuf", dalam *(http://naufal.nrar.net/2008/05/ tasawuf.html)*.

dhahir/eksoteris) dalam pengamalan keagamaan melalui *fiqh*; maka tasawuf (sufisme) menekankan pada aspek batin (*al-batin*/esoteris), karena menyangkut tentang pemahaman dan ajaran yang mengatur hubungan langsung —bahkan penyatuan— antara Tuhan dan manusia, sehingga kehidupan tasawuf pada akhirnya dianggap sangat sarat dengan nuansa-nuansa *private* dan individual.

B. Tasawuf Mengajarkan Kesalihan Individu dan Sosial

Jika muncul anggapan bahwa tasawuf hanya mengurusi soal-soal *private* dan sangat individual, sehingga dalam pandangan umum tasawuf seringkali diidentikkan dengan kehidupan statis, tradisional, hidup menyendiri, cuek (tidak peduli) dengan hingar-bingarnya dunia, cuek dengan perubahan, dan berbagai labelitas kejumudan (stagnasi) lainnya; maka anggapan tersebut tidak sepenuhnya benar. Sebab pada satu sisi,walaupun secara normatif idiologis terkesan tampak statis, namun di balik, kestatisannya telah menyimpan suatu kedinamisan; sehingga dalam sejarahnya yang panjang dikelabui, tidak sedikit gerakan sufisme, baik secara individual melalui tokoh-tokohnya (misalnya: Ibnu 'Arabi, al-Hallaj, al-Jili, Jalal al-Din al-Rumi, al-Ghazali, Ibrahim ibn Adzham, dan lain-lain)—maupun secara organisatoris melalui tarekat misalnya yang justru menjelma sebagai suatu gerakan kekuatan yang dapat, tidak hanya memotivasi sebagian umat untuk berjuang melawan dan mengusir penjajah, namun juga bisa memobilisasi massa dalam jumlah besar demi tegakkanya supremasi hukum, sosial, kultur, politik, bahkan juga ekonomi.

Tasawuf seringkali dipandang sebagai bentuk spiritualitas Islam dalam arti sebagai jalan kerohanian

yang ditempuh seorang Muslim dalam mencapai makrifat dan persatuan rahasia dengan sang Khaliq (Allah SWT). Berdasarkan pengertian ini, tasawuf sering disebut sebagai mistisisme Islam,[9] bahkan diidentifikasikan semata dengan aliran-aliran tarekat yang mengajarkan praktek-praktek *suluk* dalam upaya mencapai tujuannya. Tetapi banyak orang lupa bahwa tasawuf juga merupakan cabang dari *falsafah* Islam (*al-hikmah*), yang memiliki dasar-dasar epistemologi dan metode tersendiri dalam mencari kebenaran. Berbeda dengan dua madzab *falsafah* Islam yang sezaman, yaitu rasionalis dan peripathetik, yang mencari kebenaran menggunakan akal dan penalaran kritis semata-mata, *falsafah* sufi atau tasawuf menambahkan metode lain yaitu penyingkapan batin (*al-kasyf*), mirip dengan metode

---

9. Ketika Muhammad al-Jurairi ditanya tentang sufisme (tasawuf), dia menjelaskan, bahwa tasawuf berarti memasuki setiap akhlaq yang mulia dan keluar dari setiap akhlaq yang jahat, sehingga tujuan sufisme adalah hanya untuk pembaikan moral. Lihat Abu al-Qasim al-Qusyairi, *al-Risalat al Qusyairiyyah*, (Mesir: Dar al-Khair, tt.), h. 280. Sementara ini, Syekh Ahmad Zorruq (1494 M) dari Maroko mendefinisikan sufisme sebagai pengetahuan yang dapat menata dan meluruskan hati serta membuatnya istimewa bagi Allah, mempergunakan pengertahuan tentang jalan Islam – secara khusus tentang hukum – yang kemudian mengaitkan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan serta memolihara diri dalam batasan-batasan hukum Islam dengan harapan mencari kentifan pada dirinya... Syekh Ibnu Ajiba (1809 M) mengatakan bahwa sufisme adalah pengetahuan yang diperajari seseorang agar dapat berlaku sesuai dengan kehendak Allah melalui penjernihan hati dan membuatnya orang terhadap perbuatan-perbuatan yang baik. Jadi, perilaku sufisme berawal dari pengetahuan, direngahnya adalah perbuatan dan di penghujungnya hadiah spiritual. Syekh al-Suyuthi juga mengatakan, sufi adalah seorang yang terus berupaya dalam keikhlasan terhadap Allah dan persekap mulia kepada makhluk-Nya. Lihat Syaikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, (Amerika Serikah Element, Inc., 1993), p. 3-5.

iluminatif dan intuitif yang digunakan dalam mazdhab *masyriqiya* (*falsafah* ketimuran) Ibn Sina dan *isyraqiyah* (*falsafah* iluminasi) as-Suhrawardi al-Maqtul.[10]

Dalam sejarahnya yang panjang, pada masa-masa awal (abad pertama Hijriyah), tasawuf muncul di Timur, kemudian menyebar ke berbagai belahan dunia, adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap semangat merajalelanya penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam secara liar, khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin pada masa itu.[11] Akibat dari perlawanan tersebut, mereka membentuk semacam sebagaimana kata Nurcholish Madjid "*pious opposition* (oposisi yang bermuatan kesalehan)",[12] dan ingin selalu "meniru" seperti apa yang diteladankan Rasulullah SAW., khususnya oleh

---

10 Dia dipandang termasuk salah seorang generasi pertama para sufi-filosof. Nama lengkap al-Suhrawardi al-Maqtul adalah Abu al-Futuh Yahya ibn Habsy ibn Amirak, bergelar Syihabuddin, dan dikenal juga sebagai Sang Bijak (*al-Hakim*). Dia disebut *al-Maqtul* (yang dibunuh) adalah untuk membedakan dua sufi lainnya, yaitu Abu al-Najib al-Suhrawardi (w. 563 H.) dan Abu Hafsh Syihabuddin as-Suhrawardi al-Baghdadi (w. 632 H.), penyusun kitab *'Awarif al-Ma'arif*. Pendapat al-Suhrawardi al-Maqtul tentang peringkat filosof yang terlibat dalam masalah-masalah ketuhanan serta penelitian itu lebih tinggi dari pada peringkat para Nabi. Pendapat inilah yang kemudian menimbulkan kecaman keras terhadapnya dari para fuqaha', di antaranya dari Ibnu Taimiyyah (w. 727 H.) yang melancarkan tuduhan bahwa as-Suhrawardi mengaku-ngaku sebagai nabi, dan dianggapnya sebagai orang zindiq. Lihat al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1983), h. 192 & 197-198.

11 Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1996), 22-23.

12 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 255-256.

para sahabat Nabi.[13] Misalnya, semangat juang, hidup sederhana, saling tolong-menolong antar sesama, kasih sayang, dan sebagainya.

Pada masa itu praktek sufisme hanya berupa sikap *a politis* terhadap kehidupan politik yang kacau, yaitu terjadinya beberapa faksi politik sepeninggal Rasulullah SAW. Sejumlah orang diidentifikasi sebagai *the piety minded* yang mencoba melakukan pengasingan diri dari kehidupan politik yang tidak menentu tersebut, dengan hanya mendekatkan diri kepada Allah SWT. Pada abad ke-3/9 M., sufisme mulai diajarkan secara terbuka di pusat kekuasaan Islam Baghdad, untuk kemudian membentuk semacam agama populer yang seringkali harus berhadapan dengan agama elit kerajaan. Pada masa ini sufisme mengalami pergeseran dari sikap *a politis* menjadi perlawanan terhadap Islam rasional yang sempat dominan pada abad 9 hingga abad ke-13 M. Pada saat itu, Islam berkembang secara rasional, sehingga memberi posisi yang terlalu tinggi terhadap peranan akal. Kehidupan agama pada waktu itu menjadi terasa kering dan kurang emosional. Sejak saat itu sufisme memiliki daya tarik yang sangat kuat di kalangan awam masyarakat. Popularitas sufisme sebagai gerakan agama populer ini telah banyak menaruh minat para sarjana untuk mengkaji berbagai segi dari ordo-ordo (tarekat-tarekat) sufi yang meluas dan mengguntikan fungsi lembaga-lembaga keagamaan lain, seperti pemerintahan dan ulama' Islam terutama setelah abad 13 M. ketika dunia Islam dihancurkan oleh kekuasaan Mongol.[14]

---

13. Sunah, *Tasawuf*, h. 67.

14. M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. ix.

Fenomena gerakan sufisme yang menjadi agama populer sejak abad ke-3/9 M. ini dijelaskan oleh Fazlurrahman dengan menawarkan guhungan pendekatan. Menurutnya, ada beberapa faktor dalam menjelaskan fenomena ini, yaitu: agama, sosial, dan politik. Sufisme pertama-tama mengajarkan tentang kesalehan individu dalam rangka pertemuan seorang hamba kepada Tuhan. Pesona keagamaan semacam ini seakan-akan membawa kesan bahwa ada "agama dalam agama" dengan struktur ide-ide, praktek-praktek dan organisasinya yang eksklusif. Melalui ordo-ordo, sufisme berhasil merumuskan berbagai tahapan secara rapi dan menuntun kepada seorang murid (*salik*) pemula yang harus melepaskan sifat kemanusiaannya menuju sifat ke-Tuhan-an. Pesona cita semacam ini terus mengalami perkembangan walaupun mendapat perlawanan dari ulama' Islam ortodok, karena dianggap telah berpengaruh kepada adanya penyimpangan (deviasi) yang bertentangan dengan cita-cita awal sufisme itu muncul. Inilah faktor keagamaan yang menyebabkan lenyapnya pertentangan pihak Islam ortodok terhadap gerakan sufisme terutama setelah abad 8/14 M.

Secara sosio-politik, sufisme dengan ritus-ritusnya yang terorganisir secara rapi dan pertemuan-pertemuan mistiknya melalui tarekat, telah menawarkan suatu pola kehidupan sosial yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan sosial, terutama dari lapisan masyarakat yang tidak berpendidikan. Melalui *cult cult* sosio-keagamaan inilah sufisme kemudian dihubungkan dengan kelompok-kelompok profesional yang terorganisir. Di Turki misalnya, pada abad pertengahan, gerakan sufi ini secara intim dihubungkan dengan gilda-gilda profesional dan dengan

organisasi militer jenissari (*yenicheri*). Bahkan semua profesi pekerjaan seringkali dihubungkan dengan nama-nama *wali* tertentu. Hal ini tampak pula pada kehidupan sufisme di Jawa, terdapat judul *Bisnis Kaum Sufi* oleh Abdul Munir Mulkhan, yang merupakan studi atas tradisi berdagang pada kalangan pengikut tarekat di Kudus. Sufisme juga merupakan benteng perlindungan terhadap otorita negara, terutama sejak abad ke-5/11 M. ketika kesatuan Islam mulai pudar, dan memberi perlindungan kepada rakyat akibat tirani kekuasaan yang *zalim*, yang justru oleh kalangan ulama' *fiqh* dianggap lebih baik dari pada kekacauan dan hidup tanpa ketentuan hukum. Hal ini di samping terjadi di Turki, juga tampak dalam kasus di Afrika Barat dan Utara, serta Sudan Timur di masa modern.[15]

Sebagai bentuk pengetahuan kerohanian yang tumbuh dalam Islam, tasawuf menarik perhatian agama dan kebudayaan Timur, serta para budayawan Muslim pada abad ke-19 dan 20 M., karena beberapa aspeknya yang penting. Di antaranya ialah karena tasawuf merupakan satu-satunya bentuk pengetahuan Islam yang memberi perhatian terhadap dimensi batin (esoterik, mistikal) dari Islam, yaitu dimensi batin dalam pemahaman hubungannya dengan dimensi lahir (eksoterik, formal) ajaran Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila masalah-masalah berkenaan metafisika Islam, pengalaman mistikal, cinta transendental, kosmologi atau tatanan spiritual alam semesta di mana manusia dan jiwa manusia termasuk di dalamnya; dan juga masalah-masalah psikologi, epistemologi dan estetika; menjadi ladang garapan utama para sufi dalam mengembangkan

15 Jamil, *Tarekat*, h. 3-4.

pengetahuan dan landasan penghayatan religius mereka.[16] Dengan demikian, sufisme tidak hanya mengandung nilai-nilai keagamaan semata, namun juga mengandung norma dan nilai-nilai moral etik, estetika, rasionalitas, metafisika, bahkan juga pedagogi, sehingga sufisme mampu berdialog dan berdialektika dengan kondisi zamannya.[17] Termasuk tasawuf dapat menjadi pelerai di saat dunia tengah mengalami kegersangan akibat kekerasan (radikalisasi) atas nama agama sekalipun.

C. Sasaran Bertasawuf Kebhinnekaan

Tasawuf adalah aspek rohani (esoteris) dalam Islam. Cara mendekatinya pun harus dengan pendekatan rohaniah. Di antara unsur rohani yang terdapat pada diri manusia adalah *ruh*. Terkait dengan ini, dikatakan bahwa ada tiga unsur dalam diri manusia yaitu: *ruh*, akal, dan *jasad*. Kemulian manusia dibanding dengan makhluk lainnya adalah karena manusia memiliki unsur *ruh ilahi*. *Ruh* yang dinisbahkan kepada Allah swt. sebagaimana firman Allah dalam surat *al-Hijr*: 29 yang artinya: *"Maka apabila Aku telah menyemparnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku, maka tundukluh kamu kepadanya dengan bersujud"*.

Ruh Ilahi inilah yang menjadikan manusia memiliki sisi kehidupan rohani, di mana kecondongan ini juga dimiliki oleh semua manusia dalam setiap agama. Karena perasaan itu merupakan fitrah manusia. Dengan demikian, yang menjadi sasaran tasawuf adalah "jiwa" manusia. Tasawuf

---

16. Hadi, "Kebhinnekaan, h. 5.

17. Lihat Syamsun Nizm, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq; Memisahkan Tasawuf*, Jakarta: Belangga, 20 . 11, h. 15 .

membahas tentang sikap jiwa manusia dalam berhubungan dengan Allah swt. dan sikapnya dalam berhubungan dengan sesama makhluk. Dalam hal ini tasawuf bertugas membersihkan hati itu dari sifat-sifat buruk dan tercela (*al-madzmumah*) dalam kaitan hubungan tersebut. Bila hati sudah suci-bersih dari kotoran-kotoran, niscaya kehidupan ini akan menjadi baik dan harmoni kehidupan akan terjamin secara stabil. Hal ini sesuai dengan Sabda Nabi saw.:

ألا و إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله و إذا فسدت فسد الجسد كله ألا و هي القلب.١٨

"*Ketahuilah bahwa di dalam tubuh manusia itu terdapat segumpal darah, apabila segumpal darah itu baik, baiklah seluruh tubuhnya; dan apabila segumpal darah itu buruk, buruk jugalah tubuh seluruhnya. Segumpal darah tersebut adalah hati*" (HR. Bukhari dan Muslim).

Hati di dalam bahasa Arab disebut "*al-qalb*". Menurut ahli biologi, *qalbu* adalah segumpal darah yang terletak di dalam rongga dada, agak ke sebelah kiri, warnanya agak kecoklatan dan berbentuk segi tiga. Tetapi yang dimaksudkan di sini bukanlah hati yang terbentuk dari segumpal darah yang bersifat materi itu, namun yang dimaksudkan hati di sini adalah yang bersifat immateri. Hati yang berbentuk materi menjadi obyek kajian biologi. Sedang hati yang immateri menjadi obyek kajian tasawuf.

Al-Ghazali menjelaskan hati immateri ini dalam kitab "*Ihya` 'Ulum ad-Din*". Menurut al-Ghazali, hati adalah karunia Allah swt. yang halus dan indah, bersifat immateri, yang ada hubungannya dengan hati materi. Yang halus dan

---

18 Lihat Kitab "Shahih wa Dla'if Jami' ash-Shaghir" dalam *Maktabat asy-Syamilah*, bab 3055, juz 12, h. 154.

adalah inilah yang menjadi hakikat kemanusiaan dan yang mengenal dan mengetahui segala sesuatu. Hati ini juga yang menjadi sasaran perintah, sasaran cela, sasaran hukuman dan tuntutan (*taklif*) Tuhan. Ia mempunyai hubungan dengan hati materi. Hubungan ini sangat menakjubkan akal tentang caranya. Hubungan ini bagaikan gaya dengan *jisim*, dan hubungan sifat dengan tempat lekatnya, atau seperti hubungan pemakai alat dengan alatnya, atau bagaikan hubungan benda dengan ruang".[29]

Al-Qusyairi secara khusus memberikan penjelasan, khususnya terkait dengan alat yang bisa dipakai untuk *ma'rifat* (melihat dengan mata hati) kepada Allah swt. Alat tersebut adalah *al-qalb* untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, *ruh* untuk mencintai Tuhan., dan *sirr* untuk melihat Tuhan. *Sirr* lebih halus dari *ruh*. *Ruh* lebih halus dari *qalb*.[30]

Al-Ghazali membedakan antara *nafs*, *ruh*, hati, dan akal. *Nafs* mempunyai dua arti. *Pertama*, himpunan kekuatan marah dan syahwat dalam diri insan. *Kedua*, sesuatu yang indah dan halus, yang menjadi hakikat manusia. *Ruh* juga mempunyai dua arti. *Pertama*, sejenis barang halus yang bersumber dari ruang hati materi dan tersebar melalui urat syaraf ke seluruh tubuh manusia. Mangalirnya di dalam tubuh, sambil memancarkan cahaya kehidupan, dan memberikan indera pandangan, pendengaran, penciuman, perubaan dan perasaan lidah. *Kedua*, *ruh* yang bersifat *ghaib*. Demikian juga akal, mempunyai dua arti. *Pertama*,

---

29 Lihat al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*; Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997), h. 10-11.

30 Lihat Abu al-Qasim 'Abd al-Karim Al-Qusyairi, *ar-Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Tasawwuf*, ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji, (Beirut: Dar al-Khair, t.t).

yang digunakan sebagai ilmu yang untuk mengetahui hakikat sesuatu. *Kedua*, suatu alat untuk mengetahui ilmu tadi, yang mempunyai arti sama dengan hati immateri tadi. Selain itu, ada sebagian sufi yang membagi hati menjadi hati sanubari yang bersifat materi dan hati nurani yang bersifat immateri.[21]

Dalam realitasnya manusia memang terdiri dari dua unsur, jasmani dan rohani. Unsur jasmani atau material berasal dari tanah. Sedang unsur rohani yang bersifat immateri berasal dari Tuhan. Unsur jasmani berproses sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Mu'minun: 12-14.

> *"Dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah (12). Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim) (13). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging, kemudian Kami jadikan makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik (14).*

Secara jasmaniah, proses kejadian manusia dengan binatang sama. Namun secara rohaniah berbeda, sebab *ruh* yang ditiupkan kepada manusia merupakan *ruh* yang langsung terpancar dari Tuhan yang dalam bahasa al-Ghazali—disebut dengan sesuatu yang halus dan indah tadi.

> *"Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu*

21 Detil dapat dilihat pada al-Ghazali, *Ihya' Ulum ad-Din Jilid III-IV*. (Surabaya: al-Hidayah, tt), yang secara khusus membahas aspek-aspek rohani (batin).

sedikit sekali bersyukur" (Qs. As-Sajdah: 9).

Hati adalah gejala dari *nafs*. Ia mempunyai dua kekuatan, yaitu: Kekuatan nafsu *ammarah*, dan kekuatan nafsu *muthmainnah*. Nafsu *ammarah* mendorong manusia untuk berbuat jahat, dan nafsu *muthmainnah* mendorong manusia untuk berbuat kebaikan (membawa kepada kesempurnaan jiwa).

> "*Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridlai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam syurga-Ku*". (QS. Al-Fajr: 27-30).

Agak berbeda dengan obyek kajian tasawuf perspektif al-Ghazali dan al-Qusyairi di atas, al-Hakim at-Tirmidzi (255-320 H.), seorang tokoh sufi Khurasan, menjelaskan bahwa obyek dan sasaran kajian tasawuf terdiri dari empat tingkatan, yaitu *ash-shadr, al-qalb, al-fuad*, dan *al lubb*. Dari aspek tingkatan dan tempatnya, *al-lubb* berada di dalam *al-fuad*, dan *al-fuad* di dalam *al-qalb*, dan *al-qalb* di dalam *al lubb*. Masing-masing obyek tersebut memiliki karakter dan fungsi khusus.

Ash-Shadr berfungsi sebagai sumber dari cahaya Islam (*nur al-Islam*), yaitu sikap ketundukan yang diekspresikan dalam bentuk fisik, seperti shalat, puasa, haji, dan sebagainya. *Ash-Shadr* adalah tempat penyimpanan ilmu yang dapat menjadikan orang mampu dan mau mengerjakan aturan *syari'ah*. Ilmu yang ada dalam *ash-shadr* ini dapat diperoleh melalui mendengarkan berbagai nasehat dan membaca. Ilmu yang dimiliki *ash-shadr* ini kadang bisa hilang karena lupa.

Al-qalb, yang ada di dalam *ash-shadr*, adalah

sumber dari cahaya keimanan (*nur al-iman*). Cahaya keimanan ini sifatnya konstan, tidak pernah semakin terang atau sebaliknya (semakin redup). Cahaya ini berbeda dengan cahaya keislaman yang kadang meningkat dan kadang berkurang yang disebabkan karena bertambah atau berkurangnya ketaatan seseorang. *Al-qalb* ini sebagi sumber ilmu yang bermanfaat. Dari segi tingkatan, ilmu yang bersumber dari *al-qalb* ini lebih tinggi kualitasnya dari pada ilmu yang diperoleh dari *ash-shadr*. Karena ilmu tersebut diberikan langsung dari Allah swt.

Al-fuad, yang berada di dalam *al-qalb* merupakan sumber dari cahaya *ma'rifah* (*nur al-ma'rifah*). *Al-fuad* ini berfungsi untuk mengetahui realitas. Cahaya yang dimiliki oleh *fuad* berbeda dengan yang dimiliki *al-qalb*. Sebab cahaya *al-qalb* hanya mampu menimbulkan ilmu tentang hakekat, sedangkan cahaya *fuad* mampu melihat realitas atau hakekat.

Al-lubb, aspek tasawuf yang ada di dalam *fuad*. Ini merupakan simbol dari cahaya tauhid (*nur at-tauhid*). Cahaya tauhid ini merupakan basis dari ketiga cahaya sebelumnya, dan inilah yang menerima rahmat Allah swt.[22]

Masing-masing dari obyek dan sasaran tasawuf di atas, saling mengingat ruh, jiwa, hati dan akal adalah langsung datang dari Tuhan, maka cara penyuciannya harus dengan banyak mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara banyak melakukan amal sholeh, beribadah kepada-Nya, ber-dzikir, ber-*tasbih*, ber-*tahlil*, dan sebagainya; tentunya

22 Lihat al-Hakim at-Tirmidzi, *Bayan al-Farq bain ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, tt.); Abdul Muhaya, "Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis", dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyajakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 28-29.

harus sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan as-Sunnah. Di samping juga harus senantiasa mengosongkan diri dari sifat, sikap, perkataan, dan perilakunya dari hal-hal yang kotor dan merusak hal-hal tersebut (*at-takhalli 'an as-sayyiat*), dengan menghiasi diri dengan sifat, sikap dan perbuatan yang terpuji (*at-tahalli min al-Ilahiyyat*).

D. Tujuan Akhir Bertasawuf Kebhinnekaan

Dalam khasanah keilmuan Islam kita mengenal adanya tiga domain ilmu, ilmu kalam, ilmu fiqh dan ilmu tasawuf. Dalam perkembangannya di tengah-tengah kehidupan keagamaan umat Muslimin, hubungan antara tasawuf dengan kedua cabang ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya, yaitu ilmu kalam dan ilmu fiqh ternyata tidak senantiasa berjalan harmonis. Nurcholis Madjid pernah mengatakan, bahwa sesungguhnya pada asal mulanya perbedaan antara ketiga cabang itu, terutama antara tasawuf dan ilmu kalam, lebih terletak pada masalah tekanan dari pada isi ajaran. Selain persoalan transendentalisme, ilmu kalam juga lebih mengutamakan pemahaman masalah ketuhanan dalam pendekatan-pendekatan rasional dan logis. Ilmu kalam adalah kategori rasional dari pada tauhid; dan bersama ilmu fiqh membentuk orientasi keagamaan yang lebih bersifat eksoteris. Sedangkan tasawuf amat banyak menekankan pentingnya penghayatan ketuhanan melalui pengalaman-pengalaman nyata dalam olah rohani (*spiritual exercise*) yang amat mengutamakan intuisi. Jadi tasawuf lebih berorientasi keagamaan yang lebih bersifat esotoris. Hal demikian menunjukkan keberbedaan dengan ilmu kalam yang melahirkan rumusan rasionalistik yang

bersifat universal dan karenanya stabil; sedang tasawuf lebih merupakan kumpulan perilaku dari pada rumusan doktrin-doktrin, dan acapkali bersifat pribadi, sehingga tidak stabil.[21]

Dikatakan, bahwa perbedaan itu hanya lebih kepada masalah tekanan dari pada isi, sebab sebagaimana ilmu kalam, ilmu tasawuf pun berpangkal tolak pada kalimat tauhid *"la ilaha illa Allah"*. Menurut kaum sufi, dari kalimat tersebut itu dapat ditegaskan, bahwa kenyataan yang benar atau *al-Haqq* hanyalah Tuhan Allah semata, sedangkan selain dari-Nya hanyalah nisbi/relatif belaka. Lebih lanjut masalah tasawuf dapat dikatakan sebagai pengejawantahan lebih lanjut dari pada ajaran *ihsan*, salah satu dari ketiga serangkai ajaran agama, yaitu *al-iman*, *al-Islam*, dan *al-ihsan*. Esoterisme sufi adalah manifestasi dari pada sabda Nabi saw. sendiri, bahwa *ihsan*, ialah keadaan engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya maka Dia (Allah) melihat engkau.[24] Imam al-Nawawi dalam menerangkan hadits riwayat Muslim ini maksudnya ialah ikhlas dalam beribadah, dan seorang hamba merasa selalu diawasi oleh Tuhannya dengan penuh *khusyu'*, *khudhu'* dan serentanya.[25] Dengan demikian, seluruh amalan ibadah seorang hamba benar-benar ikhlas karena Allah swt.

---

21 Nurcholish Madjid, "Pasang-Surut dan Tasawuf", dalam M. Dawam Rahardjo, (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 93.

24 Isi hadis ini dapat dibaca dalam Muslim, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi* I, (Kairo: al-Maktabah al-Mishriyah, t.t. h. 157. Sandingkan dengan penjelasan oleh William C. Chittik pada *Sufism: A Beginner's Guide*, (Oxford: Oneworld, 2000), h. 25.

25 C. Chittik, *Sufism*, h. 129.

Apapun yang diajarkan oleh tasawuf adalah tidak lain bagaimana menyembah Allah dalam suatu kesadaran mental penuh bahwa kita berada di dekat-Nya, sehingga kita merasa "melihat"-Nya atau meyakini bahwa Ia senantiasa mengawasi kita dan kita senantiasa berdiri di hadapan-Nya.[26] Dalam hubungan ini, Harun Nasution mengatakan, bahwa tasawuf atau sufisme sebagaimana halnya dengan mistisisme di luar agama Islam, mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di *Hadirat* (hadapan) Tuhan. Intisari dari mistisisme, termasuk di dalamnya sufisme, ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara rohmanusia dan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi pada Tuhan.[27] Bisa juga dengan kata lain, tujuan akhir tasawuf ialah *ma'rifat* kepada Allah (*ma'rifatullah*). Dengan *ma'rifat* ini seorang sufi dapat mengetahui ilmu-ilmu Tuhan, ia mengetahui aturan-aturan yang dibuat oleh Tuhan.

Dari uraian di atas dapat dikatakan, bahwa tujuan tasawuf adalah untuk mengenal Allah dengan sebenar-benarnya, sehingga dapat tersingkap tabir *hijab (hasyf)* antara seorang hamba dengan Tuhan, sehingga menjadi jelas rahasia-rahasia ketuhanan baginya. Dengan jalan tasawuf, seseorang dapat mengenal Tuhan dengan merasakan adanya, tidak sekedar mengetahui bahwa Tuhan itu ada. Oleh karena itu, tasawuf mensyaratkan ketaatan yang sempurna dari kewajiban-kewajiban agama sebagai pola hidup, dan menolak hasrat-hasrat hewani.

Tujuan tasawuf adalah menyucikan jiwa, hati dan

26 Lihat Madjid, "Pesantren", h. . 00.

27 Lihat Nasution, *Falsafat*, h. 56

menggunakan perasaan, pikiran dan semua fakultas yang dimiliki sang *salik* (pelaku tasawuf) untuk tetap berada pada jalan Sang Kekasih, Tuhan Semesta Alam, untuk hidup berlandaskan ruhani. Tasawuf juga memungkinkan seseorang melalui amalan-amalan yang *istiqamah* (konsisten & kontinyu) dalam pengabdiannya kepada Tuhan, memperdalam kesadarannya dalam pelayanan dan pengabdiannya kepada Tuhan.

Ini memungkinkannya untuk 'meninggalkan' dunia ini, yang hanya merupakan tempat singgah sementara. Sang *salik* mesti menyadari sepenuhnya bahwa dunia ini hanya tempat ia menumpang, dan bukan tempat menetap atau tujuannya untuk selamanya. Ia mesti berjaga-jaga agar tidak terjebak oleh keindahan lahir dunia yang telah menghancurkan banyak kehidupan manusia. Dunia lahir ini telah banyak menarik hasrat, nafsu dan khayalan manusia; sehingga mereka lupa dan lalai dari tujuannya.

> *"Sesungguhnya orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami, dan merasa puas dengan kehidupan dunia serta merasa tenteram dengan kehidupan ini dan orang-orang yang mereka itu lalai dari ayat-ayat Kami. Mereka ini tempatnya neraka, disebabkan apa yang selalu mereka kerjakan"* (QS Yunus/10: 7-8).

Orang-orang yang tidak berharap berjumpa dengan Tuhannya, pada hakikatnya mengingkari Hari Akhir, karena mereka menganggap kematian merupakan akhir dari segalanya. Mereka yang tidak meyakini adanya kehidupan akhirat dan beranggapan tiada kehidupan setelah kematian, sehingga mereka merasa tenang dan tentram dengan kehidupan yang sekarang; mereka yang menganggap bahwa kesenangan dan kebahagiaan yang saat ini mereka

rasakan merupakan kesenangan dan kebahagiaan yang sesungguhnya. Tentunya yang demikian itu karena semua anggapan yang keliru itu, mereka pun tidak tertarik untuk memikirkan ayat-ayat Tuhannya.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tujuan akhir tasawuf adalah mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan, sehingga ia dapat melihat-Nya dengan mata hati bahkan ruhnya dapat bersatu dengan Ruh Tuhan. Filosofi yang menjadi dasar pendekatan diri itu adalah: Pertama, Tuhan bersifat rohani, maka bagian yang dapat mendekatkan diri dengan Tuhan adalah ruh, bukan jasadnya. Kedua, Tuhan adalah Maha Suci, maka yang dapat diterima Tuhan untuk mendekati-Nya adalah ruh yang suci pula. Tasawuf adalah ilmu yang membahas masalah pendekatan diri manusia kepada Tuhan melalui penyucian ruhnya.

E. Tasawuf di Tengah Kehidupan Modern dan Bhinneka

Tasawuf seringkali dipandang sebagai bentuk spiritualitas Islam dalam arti sebagai jalan kerohanian yang ditempuh seorang Muslim dalam mencapai makrifat dan persatuan rahasia dengan sang Khaliq (Allah SWT). Berdasarkan pengertian ini, tasawuf sering disebut sebagai mistisisme Islam,[28] bahkan diidentifikasikan semata

---

28 Ketika Muhammad al-Jorairi ditanya tentang sufisme (tasawuf), dia menjelaskan bahwa tasawuf berarti memasuki setiap akhlaq yang mulia dan keluar dari setiap akhlaq yang jarak sehingga tujuan sufisme adalah hanya untuk perbaikan moral. Lihat Abu al-Qasim al-Qusyairi, *al-Risalat al-Qusyairiyah*, (Mesir: Dar al-Khair, tt.), h. 280. Sementara itu, Syekh Ahmad Zarruq (1494 M) dari Maroko mendefinisikan sufisme sebagai pengetahuan yang dapat menata dan melaruskan hati serta membuatnya istimewa bagi Allah, menyerupakan pengetahuan tentang jalan Islam—secara khusus tentang hukum—yang kemudian menyaikan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan serta

dengan aliran-aliran tarekat yang mengajarkan praktek-praktek *suluk* dalam upaya mencapai tujuannya. Tetapi banyak orang lupa bahwa tasawuf juga merupakan cabang dari *falsafah* Islam (*al-hikmah*), yang memiliki dasar-dasar epistemologi dan metode tersendiri dalam mencari kebenaran. Berbeda dengan dua madzab *falsafah* Islam yang sezaman, yaitu rasionalis dan peripathetik, yang mencari kebenaran menggunakan akal dan penalaran kritis semata-mata, *falsafah* sufi atau tasawuf menambahkan metode lain yaitu penyingkapan batin (*al-kasyf*), mirip dengan metode iluminatif dan intuitif yang digunakan dalam madzhab *masyriqiya* (*falsafah* ketimuran) Ibn Sina dan *isyraqiya* (*falsafah* iluminasi) al-Suhrawardi al-Maqtul.[29]

---

membebaskan diri dalam batasan-batasan hukum lahir dengan hampa [illegible] [illegible] pada dirinya. Syekh Ibnu Ajiba (1809 M) mengatakan bahwa sufisme adalah pengetahuan yang mengajari seseorang agar dapat berlaku sesuai dengan kehendak Allah melalui pemurnian hati dan membuatnya tinggi terhadap perbuatan-perbuatan yang baik. Jadi, perilaku sufisme berawal dari pengetahuan, ditengahnya adalah perbuatan dan di penghujungnya hadiah spiritual. Syekh as-Suyuthi juga mengatakan sufi adalah seorang yang terus bertempat dalam kebaikan terhadap Allah dan bersikap mulia kepada makhluq-Nya. Lihat Syeikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, (Amerika Serikat: Element. Inc, 1990), p. 2-3.

29 Lihat Abdul Hadi WM., "Kebhinnekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf", dalam *http://ahmadsamantho.wordpress.com/2010/12/11/kebhinekaan-agama-dalam-pandangan ahli tasawuf*, diunggah pada tanggal 24 Juni 2014. Dia dipandang termasuk salah seorang generasi pertama para sufi-filosof. Nama lengkap al-Suhrawardi al-Maqtul adalah Abu al-Futuh Yahya ibn Habsy ibn Amirak, bergelar Syihabuddin, dan dikenal juga sebagai Sang Bijak (*al-Hakim*). Dia digelari *al-Maqtul* (yang dibunuh) adalah untuk membedakan dua sufi lainnya, yaitu Abu al-Najib al-Suhrawardi (w. 563 H.) dan Abu Hafsh Syihabuddin al-Suhrawardi al-Baghdadi (w. 632 H.), penyusun kitab *'Awarif al-Ma'arif*. Pendapat al-Suhrawardi al-Maqtul tentang perbuatan filosof yang

Dalam sejarahnya yang panjang, pada masa-masa awal (abad pertama Hijriyah), tasawuf muncul di Timur, kemudian menyebar ke berbagai belahan dunia, adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap semangat merajalelanya penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam secara liar, khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin pada masa itu.[30] Akibat dari perlawanan tersebut, mereka membentuk semacam—sebagaimana kata Nurcholish Madjid—"*pious opposition* (oposisi yang bermuatan kesalehan)",[31] dan ingin selalu "meniru" seperti apa yang diteladankan Rasulullah saw., khususnya oleh para sahabat Nabi.[32] Misalnya, semangat juang, hidup sederhana, saling tolong-menolong antar sesama, kasih sayang, dan sebagainya.

Pada masa itu praktek sufisme hanya berupa sikap *a politis* terhadap kehidupan politik yang kacau, yaitu terjadinya beberapa faksi politik sepeninggal Rasulullah saw. Sejumlah orang diidentifikasi sebagai *the piety minded* yang mencoba melakukan pengasingan diri dari kehidupan

---

kasmuskan masalah-masalah ketuhanan serta penelitian itu lebih tinggi dari pada peringkat para Nabi. Pendapat itilah yang kemudian menimbulkan kecaman berus terhadapnya dari para fuqaha'. di antaranya dari Ibnu Taimiyyah (w. 727 H.) yang melancarkan tuduhan bahwa al-Suhrawardi mengaku ngaku sebagai nabi, dan dianggapnya sebagai orang zindiq. Lihat al-Tafazani, *Mudkhal ila al-Tasawwuf al-Islami*. (Kairo: Dar al-Taqafah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1983), h. 192 & 197-198.

30 Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*,(Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1996), 22-23.

31 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Tetuah Kritis tentang Masalah Kemaman, Kemasyarakatan, dan Kemodernan*. Oakarta: Paramadina, 2000), 255-256.

32 Simuh, *Tasawuf*, 67.

politik yang tidak menentu tersebut, dengan hanya mendekatkan diri kepada Allah SWT. Pada abad ke-3/9 M., sufisme mulai diajarkan secara terbuka di pusat kekuasaan Islam Baghdad, untuk kemudian membentuk semacam agama populer yang seringkali harus berhadapan dengan agama elit kerajaan. Pada masa ini sufisme mengalami pergeseran dari sikap *a politis* menjadi perlawanan terhadap Islam rasional yang sempat dominan pada abad 9 hingga abad ke-13 M. Pada saat itu, Islam berkembang secara rasional, sehingga memberi posisi yang terlalu tinggi terhadap peranan akal. Kehidupan agama pada waktu itu menjadi terasa kering dan kurang emosional. Sejak saat itu sufisme memiliki daya tarik yang sangat kuat di kalangan awam masyarakat. Popularitas sufisme sebagai gerakan agama populer ini telah banyak menaruh minat para sarjana untuk mengkaji berbagai segi dari ordo-ordo (tarekat-tarekat) sufi yang meluas dan menggantikan fungsi lembaga-lembaga keagamaan lain, seperti pemerintahan dan ulama' Islam terutama setelah abad 13 M. ketika dunia Islam dihancurkan oleh kekuasaan Mongol.[33]

Fenomena gerakan sufisme yang menjadi agama populer sejak abad ke-3/9 M. ini dijelaskan oleh Fazlurrahman dengan menawarkan gabungan pendekatan. Menurutnya, ada beberapa faktor dalam menjelaskan fenomena ini, yaitu: agama, sosial, dan politik. Sufisme pertama-tama mengajarkan tentang kesalehan individu dalam rangka pertemuan seorang hamba kepada Tuhan. Pesona keagamaan semacam ini seakan-akan membawa kesan bahwa ada "agama dalam agama" dengan struktur

33 M. Muhsin Lunil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik, Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), ix.

ide-ide, praktek-praktek dan organisasinya yang eksklusif. Melalui ordo-ordo, sufisme berhasil merumuskan berbagai tahapan secara rapi dan menuntun kepada seorang murid (*salik*) pemula yang harus melepaskan sifat kemanusiaannya menuju sifat ke-Tuhan-an. Pesona cita semacam ini terus mengalami perkembangan walaupun mendapat perlawanan dari ulama' Islam ortodok, karena dianggap telah berpengaruh kepada adanya penyimpangan (deviasi) yang bertentangan dengan cita-cita awal sufisme itu muncul. Inilah faktor keagamaan yang menyebabkan lenyapnya penentangan pihak Islam ortodok terhadap gerakan sufisme terutama setelah abad 8/14 M.

Secara sosio-politik, sufisme dengan ritus-ritusnya yang terorganisir secara rapi dan pertemuan-pertemuan mistiknya melalui tarekat, telah menawarkan suatu pola kehidupan sosial yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan sosial, terutama dari lapisan masyarakat yang tidak berpendidikan.Melalui *cult-cult* sosio-keagamaan inilah sufisme kemudian dihubungkan dengan kelompok-kelompok profesional yang terorganisir. Di Turki misalnya, pada abad pertengahan, gerakan sufi ini secara intim dihubungkan dengan gilda-gilda profesional dan dengan organisasi militer jenissari (*yenicheri*). Bahkan semua profesi pekerjaan seringkali dihubungkan dengan nama-nama *wali* tertentu.Hal ini tampak pula pada kehidupan sufisme di Jawa, terdapat judul *Bisnis Kaum Sufi* oleh Abdul Munir Mulkhan, yang merupakan studi atas tradisi berdagang pada kalangan pengikut tarekat di Kudus.Sufisme juga merupakan benteng perlindungan terhadap otoritas negara, terutama sejak abad ke-5/11 M, kelika kesatuan Islam mulai pudar, dan memberi perlindungan kepada rakyat akibat

tirani kekuasaan yang *dzalim*, yang justru oleh kalangan ulama' *fiqh* dianggap lebih baik daripada kekacauan dan hidup tanpa ketentuan hukum. Hal ini di samping terjadi di Turki, juga tampak dalam kasus di Afrika Barat dan Utara, serta Sudan Timur di masa modern.[34]

Sebagai bentuk pengetahuan kerohanian yang tumbuh dalam Islam, tasawuf menarik perhatian agama dan kebudayaan Timur, serta para budayawan Muslim pada abad ke-19 dan 20 M., karena beberapa aspeknya yang penting. Di antaranya ialah karena tasawuf merupakan satu-satunya bentuk pengetahuan Islam yang memberi perhatian terhadap dimensi batin (esoterik, mistikal) dari Islam, yaitu dimensi batin dalam pemahaman hubungannya dengan dimensi lahir (eksoterik, formal) ajaran Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila masalah-masalah berkenaan metafisika Islam, pengalaman mistikal, cinta transendental, kosmologi atau tatanan spiritual alam semesta di mana manusia dan jiwa manusia termasuk di dalamnya; dan juga masalah-masalah psikologi, epistemologi dan estetika; menjadi ladang garapan utama para sufi dalam mengembangkan pengetahuan dan landasan penghayatan religius mereka.[35] Dengan demikian, sufisme tidak hanya mengandung nilai-nilai keagamaan semata, namun juga mengandung norma dan nilai-nilai moral etik, estetika, rasionalitas, metafisika, bahkan juga pedagogi, sehingga sufisme mampu berdialog dan berdialektika dengan kondisi zamannya.[36]

---

34 Jamil, *Tarekat*, h. 3-4

35 Hadi, "Kebahagiaan, h. 5.

36 Lihat Syamsun Niam, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq Membuatkan Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 151

Hakikat tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Allah melalui penyucian diri dan amaliyah-amaliyah Islam. Memang ditemukan beberapa ayat yang memerintahkan untuk menyucikan diri (*tazkiyyat an-nafs*) di antaranya: "*Sungguh, beruntunglah orang yang menyucikan jiwanya*";[37] "*Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang senang lagi diridhai-Nya. Maka masukkah ke dalam jama'ah hamba hamba-Ku, dan masukkah ke dalam surga-Ku*".[38] Juga ayat yang memerintahkan untuk bersetah diri kepada Allah, "*Katakanlah, Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam, tiada sekutu bagi Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (kepada) Allah*".[39] Masih banyak lagi ayat yang senada dengan ayat-ayat di atas.

Uraian tentang hakikat tasawuf di atas telah memberikan gambaran dan pemahaman yang cukup jelas. Akan tetapi, kejelasan tersebut akan lebih lengkap dan mendalam bila dikaji tentang fungsi dan peran tasawuf ini sendiri. Berbicara tentang fungsi dan peranan tasawuf dalam kehidupan umat manusia, tidak akan bisa dilepaskan dari sebuah perbincangan mengenai "mengapa tasawuf itu muncul".

Dalam sejarahnya, pada masa-masa awal (abad pertama Hijriyah), tasawuf muncul di Timur, kemudian menyebar ke berbagai belahan dunia, adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap semangat merajalelanya penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam secara

37 Qs. *Asy Syams*: 9

38 Qs. *Al-Fajr*: 28-30.

39 Qs. *Al-An'am*: 162.

lian, khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin pada masa itu."[2] Akibat dari perlawanan tersebut, mereka membentuk semacam- sebagaimana kata Nurcholish Madjid— "*pious opposition* (oposisi yang bermuatan kesalehan)",[3] dan ingin selalu "meniru" seperti apa yang diteladankan Rasulullah saw., khususnya oleh para sahabat Nabi.[4] Misalnya, semangat juang, hidup sederhana, saling tolong-menolong antarsesama, kasih sayang, dan sebagainya.

Dari sini kemudian muncul pemahaman bahwa fungsi dan peran tasawuf adalah: *pertama*, untuk memperkokoh akhlak dari pengaruh-pengaruh luar, terutama pengaruh merwahnya harta kekayaan dan kekuasaan; *kedua*, untuk membina sikap "zuhud", sikap yang menyebabkan hati tak dikuasai oleh hal-hal yang duniawi yang mengakibatkan lupa akan Allah swt. Sedangkan maksud dari mencontoh atau "meniru" budi pekerti yang diteladankan Rasulullah saw. adalah mengikuti apa pun yang dicontohkan oleh Nabi, seperti hidup "kesederhanaan", walaupun ada kesempatan untuk hidup bermewah-mewah. Dari sini menimbulkan suatu anggapan, bahwa fungsi dan peran tasawuf dari kehidupan modern adalah untuk mengendalikan diri dari kecenderungan syahwat dan nafsu duniawi yang tanpa batas itu.[5]

42 Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1996), Cet. I, h. 22-23.

43 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), Cet. IV, h. 255-256.

44 Haraka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), Cet. Ke-12, h. 67.

45 Muhammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran HAMKA*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000), h. 171.

Dengan demikian, fungsi dan peran tasawuf dari kehidupan modern secara substansial adalah membentengi diri dari segala macam penyakit hati, yang berupa keinginan untuk menguasai segala aspek keduniaan. Hal ini tidak berarti bahwa manusia harus antipati terhadap dunia, bahkan harus menjauhi dunia sejauh mungkin. Akan tetapi, Islam memberikan kebebasan kepada para pemeluknya untuk mengambil segala aspek keduniaan secara proporsional, sebatas yang dibutuhkan, tidak melampaui batas-batas kewajaran. (dalam istilah Jawa disebut: "*ora kedonyan*").

Hal ini dimaksudkan untuk menepis adanya kesan dari sebagian kalangan yang menganggap tasawuf mengajak untuk hidup "pasif" dan "eskapisme" (pelarian diri dari kenyataan kehidupan) lebih-lebih dalam konteks kehidupan modern saat ini. Akan tetapi, justru sebaliknya, tasawuf berfungsi dan berperan dalam mendorong agar tetap konsisten dan konsekuen dalam hidup bermoral; dan pengalaman mistis yang ditunjukkan kaum sufi sebenarnya merupakan suatu kedahsyatan,[44] karena ketinggian nilai-nilai moralitas yang ditampilkan.

Al-Taftazani menolak kesan pasif dan eskapisme tersebut, justru tasawuf itu harus bersifat aktif dan positif. Al-Taftazani mengatakan:

> "Tasawuf tidak berarti suatu tindak pelarian diri dari kenyataan hidup, sebagaimana telah dituduhkan mereka yang suti. Tetapi, ia adalah usaha mempersenjatai diri (manusia) dengan nilai-nilai rohaniah yang baru, yang akan menegakkannya saat menghadapi kehidupan materialistis; dan juga untuk merealisasikan keseimbangan jiwanya, sehingga timbul kemampuannya

44 Madjid, *Islam Doktrin*, h. 266.

ketika menghadapi berbagai kesulitan ataupun masalah hidupnya. Dengan pengertian seperti ini justru tasawuf, sepanjang dapat mengaitkan kehidupan individu dengan masyarakatnya, bermakna positif dan tidak negatif. Dalam tasawuf, terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu menumbuhkan perkembangan masa depan masyarakat, yang antara lain bendaklah manusia selalu introspeksi untuk memperbaiki kesalahan-kesalahannya, dan senantiasa menyempurnakan keutamaan-keutamaannya. Bahkan tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat. Juga membuat manusia tidak terjerat hawa nafsunya atau pun lupa terhadap diri dan Tuhan-nya, yang akan membuatnya terjerumus ke dalam penderitaan yang berat.[45]

Dengan pernyataan yang agak berbeda, Sayyid Huscin Nasr juga mengatakan hal sama, bahwa di samping tasawuf berfungsi dan berperan aktif dan positif, tasawuf juga telah memberikan semangatnya kepada seluruh struktur Islam baik dalam perwujudan sosial maupun intelektualnya.[46]

Dari sini dapat dipahami, bahwa tasawuf itu dapat berfungsi dan berperan dalam menentukan sikap rohaniah manusia dan mengangkatnya dari derajad yang paling rendah dan hina (*asfala safilin*), yang condong mengikuti hawa nafsu (kehendak beologis)-nya menuju ke tingkat yang lebih tinggi, yaitu ke tingkat kesucian rohani (*ahsan taqwim*), dengan tidak menafikan kehidupan aktif, positif dan dinamis di tengah-tengah pergumulan kehidupan dunia modern saat ini.

Senada dengan pendapat di atas, K.H. Achmad Siddiq, seorang sufi modern Nusantara, sangat terusik kepedulianmya

45 Al-Taftazani, *Madkhal*, h. 5

46 Nasr, *Living Sufism*, p. 8.

ketika menyaksikan keberagaman dan sikap keberagamaan umat manusia, khususnya umat Islam Indonesia pada saat itu (sekitar tahun 70/80-an), yang cenderung memahami ajaran Islam secara sepotong-sepotong (tidak secara *kaffah*), yang berakibat pada munculnya perilaku yang tidak Islami. Dalam kaitan ini, Kyai Achmad menyebut, misalnya: Pudarnya rasa persatuan, kebersamaan, cinta-kasih antar sesama, munculnya fanatisme kelompok atau golongan, dan sebagainya. Dalam konteks ini, Kyai Achmad menawarkan suatu konsep yang disebutnya konsep "*ukhuwwah Islamiyyah, ukhuwwah wathaniyyah* dan *ukhuwwah basyariyyah*".[47] Kyai Achmad pernah mengatakan pada saat ceramah umum usai melantik pengurus NU Cabang Kodya Surabaya, Minggu siang, 27 Desember 1987 di Surabaya, yaitu: "agar menghindari pengelompokan yang cenderung mengarah kepada kehidupan eksklusif. Hidup hendaknya dibangun dalam suasana kerukunan baik di dalam bertetangga maupun bernegara",[48] sehingga tidak ada sekat-sekat yang secara psikologis dan sosiologis bisa

47 *Ukhuwwah Islamiyyah*, adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang karena persamaan keimanan/keagamaan, baik di tingkat nasional maupun internasional; *ukhuwwah wathaniyyah*, adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang atas dasar kepentingan nasional; dan *ukhuwwah basyariyyah*, adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang atas dasar kemanusiaan. Lihat Khutbah Iftitah Ra'is 'Am PBNU K.H. Achmad Siddiq, dalam *AULA*, (Surabaya: PWNU Jatim), No. 10, Desember 1987, h. 10-11; Menuju Pribadi Berkualitas yang Mampu Mewujudkan Jam'iyah Berkualitas: Pidato K.H. Achmad Siddiq, Ra'is 'Am PBNU, dalam *AULA* (Surabaya: PWNU Jatim), No. 06, Agustus 1989, h. 19; lihat juga "Kumpulan Makalah K.H. Achmad Siddiq", koleksi LAKPESDAM NU Jakarta, t.t.

48 Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS. (Ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, (Jakarta: Logos, 1999), Cet. I, h. 111; *Suara Pembaruan*, 28 Desember 1987.

menghalangi untuk membangun komunikasi dan kerjasama antar umat manusia dalam membangun bangsa. Dari sini, diharapkan setiap hamba Allah bisa menjalin hubungan tanpa harus dibatasi warna kulit, suku, golongan, agama, dan sebagainya. Jadi sekarang ini, menurut Kyai Achmad, umat Islam tidak lagi dalam wawasan golongan, tetapi harus berada dalam wawasan nasional, bahkan internasional. Sebab menurut Kyai Achmad, "*umat Islam adalah mereka yang bersahabat, percaya dan menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan yang disembah kecuali Tuhan Yang Maha Esa*".[49]

Pandangan inklusif (terbuka) di atas sebenarnya mengajarkan dan mengajak semua pihak untuk mengimplementasikan nilai-nilai egalitarianisme (kesamaan derajad sesama manusia) dan kebhinnekaan (baik suku, agama, ras, maupun antar golongan/kelompok). Dalam dataran pemikiran ini, fungsi dan peran tasawuf sebenarnya tidak pasif dan eskapis; tapi sebaliknya, yaitu aktif dan senantiasa dinamis. Untuk mengejawantahkan fungsi dan peran tasawuf itu, menurut Kyai Achmad, hal paling urgen adalah dengan menghayati dan merenungkan ayat-ayat Allah baik secara *qauliyyah* maupun *kauniyyah*[50], di samping Sunnah Nabi saw. dengan meneladaninya di mana pun dan kapan pun. Keteladanan Nabi yang harus "ditiru" oleh umat Islam, dapat berupa:

1. Ketekunan beribadah. Kesibukan beliau di

---

49 Noeh, *Menghidupkan Rub*, n. 181.

50 Secara *qauliyyah* adalah dengan mempelajari dan memahami hal-hal yang terkandung di dalam ayat-ayat *al-Qur'an al-Karim* dan *as-Sunnah* Nabi saw. Sedangkan secara *kauniyyah* adalah dengan mempelajari, mempertahankan dan merenungkan segala yang diciptakan oleh Allah yang berupa alam dan isinya ini.

segala bidang, sebagai pemimpin umat dan negara, sebagai panglima perang, dan kepala keluarga yang menghidupi anak istri, tidak mengurangi ketekunan beliau dalam beribadah kepada Allah, sebagai hamba Allah (*'abdullah*) dari sekian banyak manusia yang lain. Beliau adalah seorang *'abid* yang paling sempurna kualitas, kuantitas dan jenis ibadah yang dilakukannya.

2. Stabilitas mental, ketabahan beliau dalam menghadapi segala macam ancaman, tantangan, hambatan, dan gangguan dalam segala manifestasinya, mulai dari yang paling keras, kasar, sampai kepada yang paling halus dan menggiurkan. Mulai yang bersifat fisik, materi maupun iming-iming yang bersifat kesenangan.

3. Kesederhanaan Nabi saw. yang ditunjukkan dengan tidak memanfaatkan kesempatan yang dimiliki untuk memfasilitasi kehidupan dunianya dengan sandang, pangan, dan papan yang secukupnya. Padahal kesempatan untuk hidup bermewah-mewah adalah sangat memungkinkan.

4. Rasa syukur yang sempurna. Setiap kesempatan dan kemampuan selalu beliau pergunakan untuk melakukan amal kebajikan, bukan saja yang diwajibkan, tetapi juga yang disunnahkan secara paripurna. Disadari bahwa rahmat dan nikmat Allah jauh lebih banyak dan luas ketimbang kewajiban yang dibebankan kepada hamba-Nya. Pengabdi (*'abid*) yang baik, tidak pernah merasa puas hanya dengan menjalankan yang diwajibkan saja. Dia ingin lebih banyak untuk mendapatkan *ridla* Allah dengan shalat,

puasa, zakat, infaq, sadaqah, do'a, *dzikir, wirid*, dan sebagainya. Semuanya dilaksanakan berdasar atas rasa syukur kepada Allah atas segala rahmat dan nikmat-Nya.

5. Kesadaran atas kelemahan diri di dalam melakukan kewajiban dan semua perbuatan baik sebagai tanda syukur kepada Allah *swt*. Meskipun Rasulullah saw. dijamin masuk surga, beliau masih selalu ber-*istighfar* sedikitnya 70 kali dalam semalam.[51]

Keteladanan seperti yang digambarkan di atas merupakan inti dari ajaran tasawuf yang telah diajarkan Rasulullah saw., dan yang demikian tidak hanya bisa dilakukan oleh perorangan atau sekelompok orang tertentu saja, namun bisa dan harus dijalankan oleh semua orang yang mengaku sebagai Mukmin-Muslim. Oleh karena itu, secara ideal seorang Muslim harus sekaligus sebagai *Muwahhid, Faqih*, dan juga *Shufi*.[52] Tentunya hal tersebut harus disesuaikan dengan kadar kemampuan dan kekuatan masing-masing secara simultan dan berkesinambungan. Jika dipakai teori bahwa 'aqidah/*tauhid* sebagai fundamen, *syrari'at* sebagai penerapan dari keyakinan, sedangkan tasawuf sebagai upaya penyempurnaan amalan, maka secara ideal semua Muslim harus sempurna amaliahnya. Mereka harus melewati fase-fase dalam beribadah, dari tahap dasar sampai tahap penyempurnaan.

Oleh karena tasawuf adalah ruh ajaran Islam, yang menyangkut: *pertama*, pelaksanaan 'ibadah (hubungan langsung dengan Allah); *kedua*, pelaksanaan *mu'amalah*

51. Noch, *Mengkidupkan Ruh*, 5. 78.

52. Baca Sidiq, *Fungsi Tasawuf*, b. 5. Nahid, *Pemikiran K.H. Ahmad Siddiq*, l. 7.

(hubungan dengan sesama manusia); dan *ketiga*, adalah perjuangan *li i'la`i Kalimatillah* (untuk melestarikan ayat-ayat Allah), maka dengan tasawuf, diharapkan akan berhasil membina diri dan memiliki "karakter Muslim" atau "*caracter building* menurut ajaran Islam". Dengan begitu, tasawuf bukanlah sesuatu yang selalu harus dibawa untuk menyendiri (*isolasionisma*), tetapi justru harus menjiwai seluruh aspek kehidupan, —yang dalam istilah lain, menjadi "*ragi*" dalam kehidupan setiap saat. Di sinilah perlu adanya usaha keras untuk memasyarakatkan tasawuf, dalam artian menggalakkannya dalam amal dan tingkah laku hidup bermasyarakat, lebih-lebih dalam konteks modern seperti saat ini. Tentunya, dalam hal ini, perlu dibarengi adanya "kewaspadaan" terhadap kemungkinan masuknya infiltrasi penyimpangan-penyimpangan yang dapat membahayakan praktek keberagamaan umat.[53]

Dengan demikian, tasawuf tidak hanya bisa difungsikan dan dimiliki oleh sebagian orang atau kelompok tertentu saja, namun bisa dipelajari dan dipraktekkan oleh semua lapisan masyarakat, sehingga fungsi praktis tasawuf itu benar-benar bisa berpengaruh dalam semua relung kehidupan masyarakat.

Diskursus di atas terlihat pada pernyataan Kyai Achmad, sebagai berikut:

> "Tasawuf, termasuk di dalamnya ilmu tasawuf, tidak terkecuali. Harus memiliki fungsi praktis bagi rata-rata kaum Muslimin, tidak hanya dapat dijangkau oleh beberapa kalangan tertentu saja. Mungkin dapat diistilahkan dengan 'memasyarakatkan ilmu dan amal tasawuf'. Anggapan bahwa tasawuf itu hanya khusus

53 Nahid, *Pemikiran*, h. ii.

untuk sebagian kecil kaum Muslimin, harus dirubah. Semua pemeluk Islam bisa dan haikan wajib bertasawwuf, sebagaimana wajib ber-*tauhid* dan ber-*fiqh*. Tentunya, *bi qadri al-istitho'ah* (menurut ukuran kemampuannya masing-masing)".[24]

Berlitik tolak dari fungsi praktis tasawuf di atas, dapat disimpulkan bahwa ajaran tasawuf sebenarnya bisa diimplementasikan dalam semua aspek kehidupan, baik yang terkait dengan kepentingan individu, kelompok maupun kepentingan sosial yang lebih besar. Sebab tasawuf tidak hanya mengajarkan tentang kesalehan yang berimplikasi individual, namun juga mengajarkan kesalehan yang berimplikasi sosial. Dengan demikian, hubungan tasawuf dengan perubahan sosial dalam konteks modern, sebenarnya memiliki signifikansi yang sangat jelas.

Manfaat tasawuf bukannya untuk mengembalikan nilai kerohanian atau lebih dekat pada Allah semata, tapi juga bermanfaat dalam berbagai bidang kehidupan manusia modern. Apalagi dewasa ini tampak perkembangan yang menyeluruh dalam ilmu tasawuf dalam hubungan interdisiplinar.

Budhi Munawar Rachman, pakar agama dari Universitas Paramadina Mulya, Jakarta, menyebutkan beberapa contoh penerapan atau hubungan tasawuf dengan ilmu-ilmu sekuler. Misalnya, pertemuan tasawuf dengan fisika atau sains modern yang holistik, akan membawa kepada kesadaran arti kehadiran manusia dan tugas-tugas utamanya di muka bumi segi yang kini disebut *The Anthropic Principle*; pertemuan tasawuf dengan ekologi yang menyadarkan mengenai pentingnya kesinambungan

[24] Siddiq, *Tingkat Tasawuf*, h. 11; Nahid, *Pendidikan*, h. 16-17.

alam ini dengan keanekaragaman hayatinya, didasarkan pada paham kesucian alam; pertemuan tasawuf dengan penyembuhan alternatif yang memberikan kesadaran, bahwa masalah kesehatan bukan hanya bersifat fisikal, tetapi ada persoalan ruhani dan juga memberikan visi keruhanian untuk kedokteran; pertemuan tasawuf dengan psikologi baru yang menekankan segi transpersonal; dan lain-lainnya. Jadi, tasawuf dalam kehidupan sangat bermanfaat dan menjadikan hidup lebih bermakna, ada arahan yang jelas, dan menyelamatkan manusia dari kemaksiatan.[55]

Dengan demikian, dalam kehidupan modern dan plural, tasawuf dapat dijadikan solusi alternatif dalam mengatasi krisis kerohanian manusia modern yang telah lepas dari pusat dirinya—seperti fenomena radikalisasi, *truth claim* (*takfiri*), dan lain-lain—sehingga ia tidak mengenal lagi siapa dirinya, arti dan tujuan dari hidupnya. Ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup ini membuat penderitaan batin. Maka lewat spiritualitas Islam ladang kering jadi tersirami air sejuk dan memberikan penyegaran serta mengarahkan hidup lebih baik dan jelas arah tujuannya.

---

55 Ahmad Suhidir, "Tasawuf, Langkah Menuju Kebahagiaan Rohani", dalam *www.media-[illegible].com*. Diambil pada 20 November 2012. Lihat juga Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), h. 92-97; *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga Press, 2008).

BAB III
TASAWUF DAN KEBHINNEKAAN DI INDONESIA

A. Diskursus Tasawuf

embuat suatu rumusan tentang definisi dan batasan tegas yang berkaitan dengan pengertian tasawuf adalah hal yang tidak mudah. Hal ini telah diakui oleh para ahli dalam bidang tasawuf. Keadaan demikian disebabkan terutama karena kecenderungan spiritual terdapat pada setiap agama, aliran filsafat dan peradaban dalam berbagai kurun waktu.[1] Oleh karena itu, wajar apabila setiap orang menyatakan pengalaman pribadinya dalam konteks pemikiran dan kepercayaan yang berkembang pada masyarakatnya.[2]

Di samping itu, juga karena tasawuf adalah aspek esoteris yang menekankan unsur batin yang sangat tergantung pada pengalaman spiritual (*rohani*) masing-masing pelaku

1 Abu al-Wafa' al-Ghunaimi at-Taftazani, *Madkhal ila at-Ta¡awwuf al-Islami*, (Kairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1983), h. 3.

2 Alwi Shihab (selanjutnya disebut Shihab), *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia,* (Bandung: Mizan, 2001), h. 27.

individu, sehingga wajar bila persepsi tentang tasawuf yang muncul di kalangan para sufi seringkali ditemukan adanya perbedaan-perbedaan.

Karena konsepsi inilah, kemudian ada yang membedakan antara tasawuf dengan filsafat; di mana sufisme tidak berupaya memberikan definisi formal terhadap hakekat pengetahuan, sufisme tidak menggunakan logika analisis. Dalam rangka mengenal hakekat dan esensi pengetahuan, pendekatan analisis menurut sufi, tidaklah efektif karena pada dasarnya, pengetahuan terjadi secara *istighraqy*, melibatkan seluruh sistim pengetahuan dan potensi intelektual diri. Dalam kaitan ini, Ibnu 'Arabi mengatakan,—seperti dikutip Nurshomad—bahwa teori pengetahuan dalam sufisme melibatkan diskursus aspek-aspek psikologis dan perilaku manusia sebagai subyek dan obyek pengetahuan yang tercermin dalam perilaku dan moralitasnya. Inilah yang menyebabkan ilmu tasawuf disebut ilmu *dzauqi*, rasa dan pengetahuan spiritual. Oleh karena itu, pendekatan sufisme adalah bersifat intuitif, berbeda dengan pendekatan filsafat yang bersifat analisis menyusul perbedaan persepsi tentang obyek-obyek pengetahuan.[3]

Karena tasawuf adalah pengalaman spiritual yang tidak mampu dipahami hanya dengan menggunakan analisis logika formal, maka diperlukan adanya pendekatan fenomenologi yang ingin memahami perilaku manusia dari kerangka berfikir pelaku itu sendiri. Bagaimana dunia ini

3 Muhammad Nurshomad, "Inti Tasawuf dalam Kitab al-Hikam", dalam *Induk Hikmah (al-Hikam) Hidup dalam Kehadiran Ilahi: Inti Keberagamaan dan Kesufian*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1999), Seri KKA ke-151 Tahun XIV, h. 13-14.

dialami oleh sufi. Realitas yang penting adalah bagaimana imajinasi sufi terhadap dunianya itu.[4] Hal ini diakui oleh at-Taftazani, yang mengatakan bahwa untuk memberikan pengertian tentang apa sebenarnya tasawuf itu, mestilah orang harus mengaitkannya dengan fase-fase yang dilewati tasawuf itu sendiri.[5] Annemarie Schimmel juga mempunyai pendapat yang hampir sama dengan pendapat di atas, dengan mengatakan bahwa gejala yang disebut tasawuf, itu sangat luas dan wujudnya pun sangat beda, yang karena itu dia berani memastikan bahwa tidak ada seorang pun yang berani mencoba menggambarkannya secara utuh.[6] Inilah yang kemudian memunculkan perbedaan persepsi di kalangan sufi dalam memberikan pengertian dan batasan tentang tasawuf.

Dengan pernyataan agak berbeda, W.T. Stace menyatakan: "Pada taraf substansi pengalaman spiritual tampaknya sama. Perbedaan yang ada, pada dasarnya terletak pada taraf interpretasi pengalaman itu sendiri, yang diuraikan berdasarkan kebudayaan tempat yang bersangkutan hidup".[7] Oleh sebab itu, berusaha memperoleh perspektif yang lebih komprehensif dengan mengandalkan tulisan dan karya dalam bidang ini bukanlah pekerjaan mudah, karena hampir semua penulis adalah kaum mistik

4 Nurshomad, "Inti Tasawuf", h. 18. Bandingkan juga dengan pendapat Imam al-Qusyairi an-Naisaburi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Ta¡awwuf*, ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji, (Dar al-Khair, tt.), h. 53.

5 At-Taftazani, *Madkhal*, h. 11.

6 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam,* (Amerika: The University of North Carolina Press, 1975), p. 3.

7 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, (London: MacMillan, 1961), h. 35.

yang fanatik atau kompromis, atau ahli fiqh yang apriori, atau filosof yang memuja akal budi, atau orang-orang yang menurutnya adalah asing, atau orientalis yang berniat jelek. Tidak mengherankan jika Ibn Taimiyah dengan segala keagungan daya pikirnya melakukan "pelanggaran" intelektual ketika melemparkan tuduhan penyelewengan agama[8] kepada al-Ghazali yang justru bagi segenap kalangan

---

8 Di antara problem tasawuf pada masa itu yang dianggap Ibn Taimiyah telah menyimpang dari agama, menurut Musthafa Hilmi— mencakup lima hal, yaitu (1) problem 'aqidah-tauhid, sehubungan adanya pandangan dan praktek-praktek kesufian yang mengarah kepada paham-paham *isyrak* (politeisme, monisme dan panteisme); (2) problem kenabian, sehubungan adanya pandangan sementara sufi—misalnya as-Suhrawardi al-Maqtul bahwa derajad kenabian merupakan hal *ikhtiyari* dan terbuka bagi para sufi khususnya; (3) problem kewalian, sehubungan munculnya pandangan di kalangan para sufi, bahwa di antara mereka terdapat orang-orang suci yang mempunyai pengaruh terhadap rotasi dan kehidupan kosmos; (4) problem *mu'jizat* dan *karamah*, sehubungan dengan adanya pandangan di kalangan kaum sufi, bahwa di antara mereka terdapat wali-wali yang memiliki daya supra-natural sejajar dengan *mu'jizat* yang dimiliki para rasul/nabi yang lazim dinamakan *karamah*; dan (5) problem ibadah *masyru'ah* dan ibadah *bid'ah*, sehubungan dengan adanya ritus-ritus di kalangan para sufi yang dipandang telah melampaui batas-batas *syari'ah*. Lihat Musthafa Hilmi, *Ibn Taymiyah wa at-Tashawwuf*, (Iskandariyyah: Dar ad-Da'wah, 1982). Oleh karena itu, karakteristik tasawuf dan sekaligus yang dikehendaki Ibn Taimiyah—sebagaimana dilaporkan Masyharuddin adalah tasawuf **puritanis**, yaitu merupakan pemurnian dan upaya pengembalian tasawuf ke pangkalnya, al-Qur`an dan al-Hadits, sekaligus menghilangkan unsur-unsur asing dan menggantikannya dengan muatan-muatan Islam ortodoks (*madzhab salaf*); **aktifis**, karena di dalamnya diberi muatan-muatan makna dinamis dan aktif maupun dalam menanamkan sikap positif terhadap dunia; dan **populis**, karena memandang tasawuf sebagai perpanjangan dari agama yang menjadi kewajiban setiap Muslim. Konsep-konsep *maqamat* (*taubat, zuhd, shabr, wara', ikhlas*, dan sebagainya) wajib diamalkan setiap Muslim karena merupakan moral-etik Islam, dan *maqamat* tersebut khusus diperuntukkan bagi kaum sufi (*ahl as-suluk*) saja.

Islam, dianggap sebagai benteng pertahanan Islam terkukuh yang mampu membendung serangan-serangan aliran mistik yang sesat.[9]

Dalam literatur tasawuf sendiri, definisi yang dimunculkan banyak sekali jumlahnya, sehingga menyebabkan perenungan tersendiri. Tentunya hal ini tidak lepas dari persepsi dari masing-masing pengalaman individu. Kenyataan demikian tidak berarti adanya kekacauan dan kontradiksi pengertian tasawuf, karena pada hakikatnya tasawuf adalah pengalaman individual, dan hal ini juga disebabkan karena adanya persinggungan sosio-kultur di mana individu itu hidup dan tinggal, sehingga memunculkan istilah-istilah, yang di kemudian membawa konsekuensi yang bermacam-macam. Keadaan demikian yang selanjutnya membawa pada munculnya pengertian tasawuf yang berbeda-beda di kalangan para sufi.

Dalam kaitan ini, Nicholson sebagaimana dikutip

Lihat Masyharuddin, "Ibn Taimiyah dan Pembaruan Tasawuf", dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Semarang: IAIN Walisongo Press, 2001), Cet. I, h. 105.

9 Lihat Shihab, *Islam Sufistik*, h. 28. Di samping itu, tuduhan atau penilaian terhadap al-Ghazali sebagai anti intelektual, antara lain dibuat oleh orientalis terkenal, Philip K. Hitti dalam bukunya, *History of the Arabs*, (London: Macmillan Ltd., 1973), h. 432. Akan tetapi, Nurcholish Madjid pernah mencatat, bahwa al-Ghazali di mata banyak sarjana modern Muslim maupun non-Muslim, adalah orang terpenting sesudah Nabi saw, ditinjau dari segi pengaruh dan peranannya menata dan mengukuhkan ajaran-ajaran keagamaan. Lihat Nurcholish Madjid (selanjutnya disebut Madjid), *Khazanah Intelektual Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), Cet. III, h. 33; Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), cet. III, h. 26.

Alwi Shihab, mencatat antara lain ada 78 definisi.[10] Bahkan menurut as-Suhrawardi, mengakui tasawuf memiliki lebih dari seribu definisi.[11] Hal ini menunjukkan bahwa banyaknya definisi tasawuf yang muncul adalah suatu kenyataan yang tidak bisa dihindari, dan banyaknya definisi yang muncul adalah sebanyak persepsi yang dimunculkan oleh para sufi sebagai manifestasi dari pengalaman sufistik (mistik)nya tersebut.

Secara *lughawi/etimologis* (kebahasaan) sebagian ada yang berpendapat— kata tasawuf atau sufi diambil dari kata *shaff*, yang berarti saf atau baris. Dikatakan demikian, karena sufi selalu berada pada baris pertama dalam shalat.[12] Ada juga yang mengatakan berasal dari kata *shafa* yang berarti bersih. Karena hatinya selalu di hadapkan ke hadirat Allah swt., dan bentuk *jama'* (*plural*)-nya adalah *shaffi*, bukan *shufi*.[13] Ada lagi yang mengatakan, berasal dari kata *shuffah* atau *shuffat al-masjid*, seramhi masjid. Tempat ini didiami oleh para sahabat Nabi yang tidak punya tempat tinggal. Mereka selalu berdakwah dan berjihad demi Allah semata. Dikatakan sufi, karena senantiasa menunjukkan

---

10 Akan tetapi, menurut catatan yang dihimpun Nicholson dalam buku lain, yang membicarakan definisi tasawuf, dia mengumpulkan 12 macam definisi yang semuanya berasal dari asal kata *shafa'*. Lihat R.A. Nicholson, *Fi at-Tasha'wuf al-Islami wa Tarikhihi*, diterjemahkan ke Arab oleh Abu al-'Ala 'Afifi, (Kairo: Lajnat at-Ta'lif wa at-Terjumah wa an-Nasyr, 1969), h. 27-41; Ibrahim Baisani, *Nasy'atut at-Tasha'wuf al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969), h. 9.

11 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 29.

12 Muhammad Ghallab, *at-Tasawwuf al-Mujarran*, (Kairo, Mesir: Maktabah Nahdliyyah, rt.), h. 26-27.

13 Lihat Mir Valiudin, *Tasawuf dalam al-Qur'an*, Terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 1.

perilaku sebagaimana para sahabat pada masa Nabi saw. tersebut.[14] Di samping itu, masih ada lagi yang berpendapat, bahwa kata sufi merupakan kata jadian dari *shuf,* yang berarti bulu domba. Dikatakan demikian, karena para sufi suka memakai pakaian kasar, tidak suka pakaian halus dan bagus, yang penting bisa menutupi dari ketelanjangan. Ini dilakukan sebagai tanda tobat dan kehendaknya untuk meninggalkan kehidupan duniawi.[15] Ada lagi yang berpendapat, kata sufi berasal dari kata *sophos* (bahasa Yunani) yang berarti *hikmah* (kebijaksanaan). Dikatakan demikian, karena sufi selalu menekankan kebijaksanaan. Huruf 's' pada kata '*sophos*' itu ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab menjadi '*shad'* (ص) dan bukan '*sin*' (س) sebagaimana tampak pada kata '*philosophi*' yang ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab menjadi '*falsafah*' (فلسفة). Dengan demikian, kata sufi, dalam bahasa Arab seharusnya ditulis "سوفى" bukan "صوفى";[16] Akan tetapi, dari semua istilah tasawuf yang dikemukakan di atas, al-Qusyairi menganggap hanya merupakan *laqab* (sebutan). Oleh karena dari semua asal kata tersebut tidak ada yang

---

14 Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadzi, *at-Ta'arruf li Madzhabi ahl at-Tasawwuf,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Cet. 1, h. 9-21.

15 Lihat R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), h. 3-4; Ibn Khaldn, *al-Muqaddimah,* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), h. 370-371.

16 Lihat Mushthafa 'Abd ar-Raziq, dalam Ahmad asy-Syintawani, Ibrahim Khursyir dan 'Abd al-Hamid Yunus, *Da`irat al-Ma'arif al-Islamiyyah,* Jilid 5, (Tp., tt.), h. 266; Ghallab, *at-Tajawwuf al-Muqaran,* h. 27; Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf,* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 5; dan Noer Iskandar al-Barsany, *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi,* (Jakarta: Srigunting, 2001), h. 3.

cocok dari sisi analogi atau asal-usul bahasa Arab.[17]

Berbeda dengan di atas, kata sufi juga bisa diambil dari kata *shaufanah*, yaitu sejenis buah-buahan (*a kind of vegetable*), yang berbentuk kecil dan berbulu yang banyak tumbuh di gurun pasir Arab. Derivasi kata ini karena orang-orang sufi banyak memakai pakaian berbulu dan mereka hidup dalam kegersangan fisik, tapi subur batinnya.[18] Sebagian juga mengatakan, bahwa kata sufi berasal dari kata *shuffah* yang artinya pelana yang dipergunakan oleh para sahabat Nabi SAW. yang miskin untuk bantal tidur di atas bangku batu di samping masjid Nabawi di Madinah. Versi lain mengatakan bahwa *shuffah* artinya suatu kamar di samping masjid Nabawi yang disediakan untuk sahabat Nabi dari golongan Muhajirin yang miskin. Penghuni *shuffah* ini disebut *ahl as-shuffah*.[19] Mereka mempunyai sifat teguh dalam pendirian, takwa, warak, zuhud dan tekun beribadah. Hal ini antara lain tergambar dalam al-Qur'an surat *al Fathi*48: 29. Adapun pengambilan kata *shuffah* karena kemiripan tabiat ahli sufi dengan *ahl as-shuffah*.

Kata *shufah*, nama sebuah suku Arab yang pada masa Jahiliyah memisahkan diri dari dunia dan mereka hanya mengabdikan diri melewati dan merawat Masjid al-Haram di Makkah, juga dianggap derivasi dari kata sufi. Alasannya,

---

17 Lihat, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi an-Naisaburi, *ar-Risalat al-Qusyairiyah fi 'Ilm at-Tasawwuf*, (terjemahan oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji, (Beirut: Dar al-Kutub, t.t.), h. 279.

18 H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J.Brill, 1961), h. 573; Pt. Ikhtiar Baru Van Hoeve, *Ensiklopedi Islam* 5, (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1993), h. 73

19 Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 57.

adanya kemiripan antara perilaku kaum sufi yang kurang (tidak) memperhatikan duniawi dengan perilaku kaum *shufah* pada masa Jahiliyah.[20]

Dari derivasi-derivasi kata di atas mengisyaratkan betapa sulitnya memberikan definisi tentang tasawuf. Meskipun demikian, para ulama baik dari kalangan sufi sendiri maupun bukan sufi, mencoba memberikan batasan-batasan tentang apa dan bagaimana tasawuf itu. Beberapa definisi diajukan oleh mereka, di antaranya sebagaimana yang disampaikan Ibrahim Hilal sebagai berikut:

> "Tasawuf adalah memilih jalan hidup secara zuhud, menjauhkan diri dari perhiasan hidup dalam segala bentuknya. Tasawuf itu adalah bermacam-macam ibadah, *wirid*an lepas, berjaga di waktu malam dengan memperbanyak salat dan *wirid*, sehingga lemahlah unsur jasmaniah dalam diri seseorang dan semakin kuatlah unsur rohaniahnya atau jiwanya".[21]

Secara istilah (*terminologis*) ada banyak pengertian yang dimunculkan di sini. Abu al-Hasan asy-Syadzili (1258 M), guru spiritual terkenal dari Afrika Utara —sebagaimana dikutip Fadhlalla Haeri—mengartikan, tasawuf sebagai "praktek-praktek amalan dan latihan dalam diri seseorang melalui ibadah dan penyembahan lain guna mengembalikan diri kepada Allah swt." Sedang Ahmad Zarruq (1494 M) dari Maroko, cukup luas mendefinisikan tasawuf sebagai "pengetahuan yang dapat menata dan meluruskan hati serta membuatnya istimewa bagi Allah, mempergunakan

---

20 Thomas Patrick Huges, *Dictionary of Islam*, (New Delhi: Cosmo Publication, 1982), h. 609.

21 Ibrahim Hilal, *at-Tashawwuf al Islamiy bain ad-Din wa al-Falsafah*, (Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 1.

pengetahuan tentang Islam secara khusus tentang hukum yang kemudian mengaitkan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan, serta memelihara diri dalam batasan-batasan hukum Islam dengan harapan muncul ke'arifan pada dirinya".[22]

At-Taftazani juga mencoba memberikan definisi yang hampir mencakup seluruh unsur substansi dalam tasawuf sebagai "sebuah pandangan filosofis kehidupan yang bertujuan mengembangkan moralitas jiwa manusia yang dapat direalisasikan melalui latihan-latihan praktis tertentu (*riyadliyyat 'amaliyyah mu'avyanah*) yang mengakibatkan larutnya perasaan dalam hakikat transendental (*al-haqiqat al-asma*). Pendekatan yang digunakan adalah *dzauq* (cita-rasa) yang menghasilkan kebahagiaan spiritual (*as sa'adat ar-ruhiyyah*). Pengalaman yang tak kuasa diekspresikan melalui bahasa biasa karena bersifat emosional dan individual (*wajdaniyyat ath-thabi' wa dzatiyah*)".[23]

Dari sini, selanjutnya akan dapat diketahui, siapakah dan atau bagaimanakah yang benar-benar disebut sufi dan sebaliknya. Abu Hamzah al-Baghdadi memberikan perbedaan antara sufi betulan dengan sufi palsu dengan menunjukkan kriteria-kriterianya. Dia mengatakan: "Tanda sufi yang benar adalah dia menjadi miskin setelah kaya, hina setelah mulia, dan dia bersembunyi setelah terkenal. Tanda seorang sufi palsu adalah dia menjadi kaya setelah miskin, menjadi obyek penghormatan tinggi setelah mengalami kehinaan, dan dia menjadi masyhur setelah tersembunyi".[24]

---

22 Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, (USA: Element, Inc., 1995), p. 2.

23 At-Taftazani, *Madkhal*, h. 8.

24 Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah*, h. 280.

Dengan demikian, bila dikaji lebih mendalam, pada hakikatnya tasawuf itu mengandung dua prinsip. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh 'Abd ar-Rahman Badawi dalam kitabnya, *Tarikh at-Tashawwuf al-Islami*[25]. Dua hal tersebut adalah: *Pertama*, pengalaman batin dalam hubungan langsung antara seorang hamba dengan Tuhan, dengan cara tertentu di luar logika akal, yaitu dengan bersatunya subyek dengan obyek yang menyebabkan yang bersangkutan "dikuasai" gelombang kesadaran seakan dilimpahi cahaya yang menghanyutkan perasaan, sehingga tampak baginya suatu kekuatan gaib menguasai diri dan menjalar di segenap jiwa raganya. Oleh karena itu, dia menamakan cahaya itu sebagai "tiupan-tiupan" transendental yang menyegarkan jiwa. Pengalaman seperti ini sering diiringi dengan gejala-gejala psikologis, seperti merasa adanya peristiwa atau suara-suara terdengar atau seakan terlihat olehnya sesuatu yang bersifat paranormal. *Kedua*, bahwa dalam tasawuf, "kesatuan" Tuhan dengan hamba adalah sesuatu yang memungkinkan, sebab jika tidak, tasawuf akan berwujud sekadar moralitas keagamaan. Pandangan ini didasarkan kepada keyakinan terhadap wujud absolut yang merupakan satu-satunya wujud yang nyata. Komunikasi dan hubungan langsung dengan Tuhan berlaku dalam taraf-taraf yang berbeda hingga mencapai "kesatuan paripurna", yaitu tidak ada yang "terasa" kecuali Yang Esa. Dari sini, perjalanan tasawuf dikatakan sebagai tangga pendakian transendental yang tingkatan-tingkatannya berakhir pada Dzat Yang Transenden. Ia adalah perjalanan pendakian (*mi'raj*) hingga

---

25 Abd ar-Rahman Badawi, *Tarikh at-Tasawwuf al-Islami,* (Kuwait: Wikalat al-Mathbu'ah, 1975), h. 18-19.

mencapai puncak "kesatuan paripurna".[26]

Masih ada banyak pengertian yang dimunculkan oleh para ahli terkait dengan tasawuf di sini. Ma'ruf al-Karkhi, sebagaimana dikutip as-Suhrawardi, tasawuf ialah mengambil hakekat dan putus asa terhadap apa yang ada di tangan makhluq, maka siapa yang tidak benar-benar fakir, dia tidak benar-benar bertasawuf.[27] Abu al-Husain al-Nuri mengatakan, tasawuf bukanlah sekedar tulisan dan ilmu, akan tetapi ia adalah akhlaq mulia. Sekiranya ia hanya sekedar tulisan maka dapat diusahakan dengan sungguh-sungguh; seandainya ilmu itu akan diperoleh dengan belajar. Namun tasawuf hanya dapat dicapai dengan cara berakhlaq dengan akhlaq Allah; dan engkau tidak akan mampu menerima akhlaq ilahiyah hanya dengan ilmu dan tulisan.[28]

Al-Junaid al-Baghdadi mengatakan, tasawuf adalah "keluar dari budi perangai yang tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji".[29] Ali ibn Sahal al-Ashfahani menjelaskan, tasawuf adalah selalu berharap berteman dengan Tuhan dan mengosongkan dari selain Tuhan.[30] Dalam kaitan ini Abu Muhammad al-Jariri menjelaskan, bahwa tasawuf adalah masuk ke dalam akhlaq yang mulia dan keluar dari semua akhlaq yang hina.[31] Al-kanani juga memberikan penjelasan, tasawuf adalah akhlaq

---

26 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 30.

27 As-Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, (Kairo : al-Maktabah al 'Alamiyah, 1359 H.), h. 41.

28 Lihat Nicholson, *The Mystics*., h. 32.

29 Lihat Ibrahim Basyuni, *Nasy'atut at-Ta¡awwuf*, h. 19.

30 Nicholson, *The Mystics*, h. 34.

31 Lihat Qusyairiy, *ar-Risalat*, h. 137.

mulia. Barang siapa yang bertambah baik akhlaqnya, maka bertambah pula kejernihan hatinya. Menurut Sahl ibn Abdullah al-Tustari, tasawuf ialah sedikit makan, tenang menuju Allah dan menjauhi manusia. Kemudian menurut Abu 'Abdillah ibn Hafif, tasawuf adalah sabar dalam menerima ketentuan Allah, dan ridha terhadap apa yang diberikan, serta berpegang teguh pada kefakiran dan kesanggupan berkorban. Selanjutnya Abu Bakar asy-Syibli mengatakan, bahwa tasawuf adalah mengikatkan diri dengan Allah dan memutuskan hubungan dengan makhluk-Nya. Sementara ad-Darani mengatakan, tasawuf adalah terbukanya pengetahuan atau penglihatan mata hatinya, sehingga tidak satu pun yang dilihatnya kecuali Dia Yang Satu, yakni Tuhan.[32] Abu Husain al-Muzain memberikan penjelasan, bahwa tasawuf adalah bahwa engkau bersama Allah tanpa ada penghubung (*'alaqah*).[33]

Terkait dengan *ta'rif* (pengertian) tasawuf tersebut, seorang sufi modern Nusantara, K.H. Achmad Siddiq (selanjutnya disebut Kyai Achmad) berpendapat, bahwa "tasawuf adalah pengetahuan tentang semua bentuk tingkah laku jiwa manusia, baik yang terpuji maupun tercela; kemudian bagaimana membersihkannya dari yang tercela itu dan menghiasinya dengan yang terpuji, bagaimana menempuh jalan kepada Allah dan berlari secepatnya menuju kepada Allah:

> (التصوف هوعلم عن أحوال النفس محمودها ومذمومها وكيفية تطهيرها من المذموم منها وتحليتها بالإتصاف بمحمودها وكيفية السلوك والسير الى الله تعالى والفرار إليه)".[34]

32 Basyuni, *Nasy'atut at-Ta¡awwuf*, h. 21.

33 Basyuni, *Nasy'atut at-Ta¡awwuf*, h. 24.

34 Achmad Siddiq, *Fungsi Tasawuf: Ruhul Ibadah, Tahdzibul Akhlaq*,

Dari pengertian di atas, Kyai Achmad memandang bahwa tasawuf secara substansial mengandung dua ajaran penting. *Pertama*, tasawuf mengajarkan tentang bagaimana pembersihan jiwa dari sifat-sifat yang tercela/merusak (*al-takhalli 'an al-muhlikat*) dan mengisi atau menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (*al-tahalli bi al-munjiyat*), sehingga menimbulkan pengaruh-pengaruh positif pada jiwanya; dan *kedua*, tasawuf mengajarkan tentang bagaimana cara/jalan yang ditempuh untuk bisa menjadikan jiwa tersebut bisa sampai kepada Allah secepat mungkin (*al-wushul ila Allah*). Dengan kata lain, tasawuf sebenarnya tidak hanya mengajarkan tentang materi tasawuf, tapi juga membicarakan mengenai metode/cara penempuhannya. Dengan demikian, pengertian tasawuf yang dikemukakan Kyai Achmad di atas, secara substansial sebenarnya tidak jauh berbeda dengan pengertian tasawuf yang pernah diajukan para pemikir maupun praktisi sufi sebelumnya.

Berangkat dari perspektif di atas, menurut Kyai Achmad, tasawuf pada hakikatnya mengandung tiga aspek. *Pertama*, aspek *akhlaq* dengan segala hal yang berkaitan dengannya. Ini merupakan pengejawantahan dari tasawuf, yang merupakan bukti utama bagi adanya tasawuf pada diri seseorang. Aspek ini meliputi dua hal, yaitu mensucikan

---

dan Tasawuf Bathin, (Surabaya: PWNU Jatim, 1977), h. 19; Abu Nahid dan Kamsar AULA (selanjutnya disebut Nahid), *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama*, (Surabaya: Yayasan Majalah AULA Jawa Timur, 1992), h. 27. Bandingkan dengan pengertian tasawuf yang diberikan oleh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili dalam *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Ghuyub*, (Indonesia: Singapura-Jeddah: al-Haramain, t.t), h. 406.

diri dari akhlak tercela/merusak (التخلى عن المهلكات),[35] dan menghiasi diri dengan akhlak yang terpuji/menyelamatkan (التحلى. بالمنجيات)[36] Oleh karena itu, Kyai Achmad melihat bahwa *akhlaq* adalah bagian dari pembahasan tasawuf;[37] *kedua*, aspek *adzwaq*, yang meliputi hal-hal yang sangat sulit dirumuskan dengan kata-kata, karena merupakan hasil cita rasa, intuisi dan *kasyaf*. Bahkan ada ungkapan: "علمنا هذا إشارة فاذا صار عبارة فنى" (ilmu kita ini—tasawuf *mukasyafah*—hanyalah isyarat-isyarat. Kalau dijadikan ibarat (rumusan/ susunan kata-kata) maka hilanglah "nilainya". Aspek ini harus senantiasa tetap pada "kemurnian dan kebenarannya" menurut agama; dan *ketiga*, aspek aliran filsafat, yang merupakan akibat dari dikaitkannya aspek *adzwaq* dengan filsafat dan dengan segala macam ragamnya, dengan

---

35 Yang dimaksud *akhlaq* tercela (*madzmumah*) adalah maksiat lahir dan batin. Maksiat lahir adalah segala sifat tercela yang dikerjakan oleh anggota lahir, seperti tangan, mulut dan mata. Maksiat batin ialah segala sifat tercela yang diperbuat oleh anggota batin, yaitu hati. Sifat-sifat tercela itu misalnya *hasad* (dengki), *hiqd* (rasa mendongkol), *su` adz-dzann* (buruk sangka), *takabbur* (sombong), *'ujub* (membanggakan diri), *riya`* (pamer), *bukhl* (kikir), *ghadlab* (marah), cinta harta (hubb ad-dunya), kekuasaan dan kemegahan, dan sebagainya. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 9. Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, h. 13.

36 Yang dimaksud dengan sifat-sifat terpuji (*mahmudah*) adalah berupa taat lahir dan taat batin. Maksudnya adalah berusaha agar setiap gerak perilaku selalu berjalan di atas ketentuan agama, baik kewajiban bersifat 'luar' atau ketaatan lahir maupun yang bersifat 'dalam' atau ketaatan batin. Yang dimaksud taat lahir/luar, misalnya salat, puasa, haji dan sebagainya. Sedangkan taat batin/dalam, seperti iman, ikhlas, jujur, taubat, sabar, *khauf, faqr, qana'ah*, syukur, *raja`*, zuhud, dan sebagainya. *Ibid.*, h. 12; Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, 8-9. Bandingkan dengan kriteria sifat-sifat tercela yang dirumuskan al-Ghazali dalam kitab *Kitab al-Arba'in fi Ushul ad-Din*, (Berut: Dar al-Jil, 1988), h. 19.

37 Siddiq, *Fungsi Tasawuf,* h. 18; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, h. 26.

segala metoda pemikirannya. Sesungguhnya, aspek ini tidak ada hubungannya dengan Islam. Bahkan adakalanya penganut suatu aliran filsafat bisa "keluar dari *'aqidah Islamiyyah*" ketika filsafat yang dianutnya bertentangan dengan ajaran Islam. Meskipun ada segolongan penganut filsafat mengklaim dirinya sebagai 'Islam sejati'.[38] Hal ini menjadi fokus kritikan Kyai Achmad, kenapa seringkali ditemukan suatu penganut aliran filsafat tertentu yang jauh dari ketentuan-ketentuan Islam, sehingga bisa mendistorsi kemurnian dan kebenaran ajaran Islam itu sendiri.

Dengan demikian, titik penekanan ajaran tasawuf sebenarnya adalah moral, sehingga dapat dipahami, bahwa tasawuf adalah moral itu sendiri—baik moral manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesamanya, maupun manusia dengan lingkungannya. Pendapat Kyai Achmad di atas nampaknya sejalan dengan apa yang dikatakan at-Taftazani, yang menganggap bahwa tasawuf juga berarti semangat Islam, sebab semua hukum Islam berdasarkan landasan moral.[39]

Di samping itu, menurut Kyai Achmad, ada dua batasan penting yang juga harus dilihat secara riil ketika tasawuf menjadi wilayah kajian ilmiah, yakni tasawuf sebagai disiplin ilmu, dan sebagai amalan yang harus dipraktekkan dalam kehidupan keseharian. Dalam kaitan ini, Kyai Achmad memberikan tiga perspektif, yaitu "orang yang banyak pengetahuannya dalam ilmu tasawuf, disebut ahli ilmu tasawuf (meskipun tidak mengamalkan sama sekali); orang yang banyak mengamalkan tasawuf, disebut

38 Ni'mah, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, h. 28-29. Siddiq, *Fiqqih Tasawuf*, h. 19.

39 At-Taftazani, *Madkhal*, h. 2.

dengan sufi; dan orang yang masih belajar (masih memaksa-maksa diri atau berpura-pura) bertasawuf, disebut dengan *mutashawwif*.[40]

Ada tiga kelompok yang dapat ditangkap dari ungkapan Kyai Achmad di atas, yaitu: (1) Kelompok yang hanya mempelajari, mengamati, mengkaji, dan meneliti tasawuf dalam batas-batas keilmuan yang dimilikinya semata, sebatas sebagai dokumen pengetahuan saja, tidak untuk dipraktekkan dalam kehidupan keseharian. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah para pengamat, pengkaji, dan peneliti; (2) Kelompok yang memang belajar secara benar dan serius tentang tasawuf; untuk selanjutnya dipahami, dihayati, dan diamalkan secara benar, *istiqamah* dan konsekuen, sehingga nilai-nilai yang ada pada tasawuf bisa menjiwai seluruh aspek hidup dan kehidupannya; dan (3) Kelompok yang tidak atau kurang serius dalam mempelajari tasawuf, dan memang tidak mempunyai keinginan untuk menjadi pengamal tasawuf. Dalam hal ini, kadang-kadang yang demikian itu terlihat seakan-akan seperti pengikut dan pengamal tasawuf, namun sebenarnya adalah bukan pengamal tasawuf yang sungguh-sungguh. Kelompok terakhir ini yang kadangkala menjadikan ajaran tasawuf mengalami distorsi.

Kyai Achmad juga mengakui adanya kesulitan tentang munculnya rumusan tasawuf yang berbeda-beda itu. Dalam hal ini Kyai Achmad mempunyai pendapat yang tampaknya tidak berbeda dengan at-Taftazani, Schimmel, dan W.T. Stace di atas. Akan tetapi, menurut Kyai Achmad, dengan banyaknya rumusan yang dimunculkan, akan lebih

40 Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 19.

jelas dan mantap penghayatan seseorang terhadap tasawuf. Karena itu, Kyai Achmad memberikan batasan secara jelas mengenai tasawuf. Dia mengatakan, bahwa hakikat dan maksud dari ajaran tasawuf itu adalah:

1. *Zuhud* terhadap dunia, hanya condong ke akhirat, dan *ijtihad* (bersungguh-sungguh) dalam mentaati perintah Allah swt;
2. Mensucikan diri (jiwa) dari kotoran-kotoran manusiawi sampai bersih dan jernih, dan mencerminkan hakikat dan rahasia ke-Tuhan-an;
3. *Fana*'nya diri seorang sufi dari segala-galanya selain Allah, sehingga tidak melihat sesuatu yang *maujud bidzatihi* selain Allah semata;
4. Mengikuti Rasulullah saw. dalam segala hal: sabdanya, amalnya dan tingkah lakunya; dan

Semua pengertian yang tersebut di atas secara bersama-sama. Karena semua maksud di atas satu sama lain selalu bergandengan, berkaitan dan berurutan.[41]

Dengan demikian, menurut Kyai Achmad, bahwa yang disebut sufi yang sesungguhnya adalah yang mewarisi ilmu dan amal Rasulullah saw., juga mewarisi akhlak yang sesuai dengan batin (mental) beliau yang berupa: zuhud, *wara'*, takut (kepada Allah), berharap (akan *ridla*-Nya), sabar, *hilm* (stabilitas mental), kecintaan (kepada Allah dan segala yang dicintai oleh-Nya), dan *ma'rifah* (penghayatan yang tuntas tentang ke-Tuhan-an),

. . . الصوفي ورث العلم والعمل وزاد عليهما بورثة الأخلاق التي

---

41. A. Tafiazani, *Madkhal*, h. 31; Siddiq, *Dayyu Tasawuf*, h. 21-22.

كان عليها باطنه صلعم من زهد وورع وخوف ورجاء وصبر وحلم ومحبة ومعرفة.[42]

Dari beberapa definisi tasawuf di atas, dapat diketahui bahwa tasawuf adalah merupakan suatu upaya pendekatan diri pada Allah swt. melalui kesadaran murni dengan mempengaruhi jiwa secara benar untuk melakukan berbagai latihan-latihan (*riyadlah*) baik secara fisik maupun mental, dan dengan melakukan berbagai ibadah, sehingga aspek *uluhiyah* dan *ruhaniyah* dapat mengungguli aspek *duniawiyah* dan *jasadiyah*. Jadi di sini, tasawuf bukanlah perpindahan dari alam fisik (kebendaan) ke alam ruhani, yang mempunyai implikasi bahwa sufi akan meninggalkan materi, akan tetapi tasawuf itu merupakan suatu *ijtihad* dan *jihad* (upaya sungguh) untuk mengeliminir dominasi materi dalam kehidupan. Artinya, materi masih tetap dibutuhkan sebagai sarana mencapai tujuan hidup, mendekatkan diri kepada Allah SWT. Di samping itu, dapat dipahami juga, bahwa pada hakikatnya tasawuf tidak bisa dilepaskan dari dua prinsip di atas. Dengan banyak dimunculkannya definisi tasawuf tersebut, akan dapat ditemukan pengertian-pengertian yang saling melengkapi.

Dengan demikian, dapat disimplifikasi bahwa ajaran inti dari tasawuf adalah mengajarkan dan mengajak semua umat tentang bagaimana seharusnya menentukan sikap mental (rohaniah) manusia dan mengangkatnya dari derajad yang paling rendah (*asfala safilin*), yang condong diperbudak oleh kehendak hawa nafsu (biologis)-nya, menuju ke arah yang lebih tinggi, yaitu ke arah kesucian

---

42 Lihat Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, (Surabaya: Balai Buku, 1980), h. 25.

rohani untuk mendapatkan *ridla* Allah swt., sehingga mendapatkan derajad tertinggi di hadapan Allah, yaitu *ahsan taqwim*.

B. Diskursus Kebhinnekaan dalam Islam

Sejak hadirnya Muhammad saw. di tanah Arab, beliau senantiasa menekankan akan pentingnya tiga fondasi utama, yaitu aqidah, syari'ah dan akhlaq (tasawuf). Ketiganya merupakan pilar utama yang tidak bisa dipandang sebelah mata. Ketiganya harus senantiasa dijalankan secara seimbang dan berkelindan. Selama 13 tahun Nabi Muhammad saw. bersosialisasi di Mekkah dengan menawarkan prinsip teologi *la ilaha illallah*, tiada Tuhan selain Allah. Di samping secara teologis, bermakna penegasan tidak ada Tuhan yang absolut kecuali Allah swt. Pernyataan keimanan ini juga memberikan dampak sosial-politik, yaitu penolakan terhadap berbagai bentuk perbudakan, penjajahan, dan intimidasi yang melanggar kebebasan dan hak asasi manusia. Sebab dalam pandangan Islam, manusia dibangun atas dasar kebersamaan, kebebasan, dan persamaan derajad.

Dalam konteks ini, Nabi Muhammad saw. telah membangun interaksi sosial dan kultural secara egaliter dengan berbagai kelompok yang ada waktu itu. Setelah Nabi saw. mengemban misi profetis *la ilaha illallah* di Mekkah, beliau melanjutkan misinya dengan hijrah ke kota Madinah, yang sebelumnya bernama Yatsrib. Nama Yatsrib dipakai mengingat orang pertama yang datang dan membangun kota tersebut bernama Yatsrib bin Amliq ibn Laudz ibn Syam ibn Nuh. Masyarakat Yatsrib cukup beragam dan sudah mengenal pluralisme. Ada suku dominan yang

mendiami kota tersebut, yaitu Suku Aus, Khazraj, Qainuqa, Quraidlah, dan Bani Nadzir. Agama di sana juga sangat beragam, Islam, Yahudi dan sedikit Kristen Najran. Dalam masyarakat Islam sendiri terdapat dua macam kelompok, yaitu kaum migran yang disebut sebagai *Muhajirin* (dari beberapa suku asal Mekkah dan sekitarnya) dan penduduk lokal, yang biasa disebut kaum *Ansharin* (yang didominasi oleh Suku Aus dan Khazraj). Sedangkan Yahudi lebih berasal dari Suku Nadzir, Qainuqa, dan Quraidlah.[43]

Di sini Nabi saw. telah membangun peradaban dengan melakukan interaksi-interaksi dan komunikasi dengan berbagai pihak. Nabi sendiri tidak pernah berlaku diskriminatif terhadap salah satu pemeluk agama dan kelompok yang ada di sana, termasuk terhadap Islam sendiri. Beliau selalu membangun dasar-dasar akan pentingnya landasan etik dan moral dalam membentuk umat yang berperadaban, yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kebebasan, persamaan hak dan kewajiban, serta perlakuan sama di mata hukum. Untuk mewujudkan ini maka dibentuklah sebuah "**Negara Madinah**". Konsep ini kemudian tertuang dalam "*Shahifah Madinah* (Piagam Madinah)" yang memuat landasan etik dan moral tersebut.[44] Di sini Nabi saw. secara *sharih* (jelas dan tegas) telah menanamkan nilai-nilai kemanusiaan, egalitarianism, menjunjung tinggi perbedaan, saling hormat-mengormati antar pemeluk agama, antar etnis dan suku, serta kelompok-kelompok yang ada. Dengan demikian, dengan alasan dan dalih apapun, kekerasan dengan nama apapun tidak

43 Lihat Said Agil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, (Bandung: Mizan, 2006), h. 26-27.

44 Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, h. 29.

ditemukan sama sekali landasan etiknya.

Dalam aspek syari'ah, Islam senantiasa menekankan pada aspek yang mengarahkan untuk selalu patuh dan tunduk terhadap ketentuan Tuhan melalui peraturan-peraturannya di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah Nabi. Syari'at itu sendiri berarti jalan ketetapan Tuhan sebagai arah kehidupan manusia untuk merealisasikan kehendak Tuhan. Dengan pengertian agak luas, bhawa syari'at Islam adalah tuntunan Islam yang mencakup seruan pada penegakan hukum, keadilan, menciptakan kemakmuran, dan upaya meningkatkan sumberdaya manusia.[45] Akan tetapi pengertian syari'at Islam seperti ini kemudian dipahami secara sepihak oleh sebagian kelompok tertentu secara legal-formal semata, sehingga syari'at terkesan mengandung seonggok peraturan-peraturan yang kaku dan *rigid* dalam penegakan hukum, keadilan, HAM, maupun yang lainnya. Jika hal ini terjadi, maka maksud dan pesan ditegakkannya syari'at Islam tidak akan pernah terwujud. Sebab di dalam pelaksanaan syari'at sebenarnya masih banyak aspek yang perlu dipertimbangkan untuk kemaslahatan masyarakat. Misalnya dengan mempertimbangkan tradisi, budaya, konteks sosiologis, aspek kemaslahatan, dan lain-lain. Di sinilah muncul konsep yang berbeda-beda dalam mempertimbangkan pelaksanaan syari'at tersebut—di kalangan para ulama yaitu ada konsep *al-'urf, syadd al dzari'ah, al-mashlahah al-mursalah, al-istihsan, al-istishlah*, dan lain-lain. Aspek syari'at itulah yang kemudian disebut sebagai aspek eksoterik dalam Islam.

Sedangkan dalam aspek esoteris yang kemudian dissbut dengan tasawuf adalah suatu tuntunan yang diajarkan

45 Sirajl: *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, h. 28.

Nabi saw. untuk memperhatikan nilai-nilai spiritual yang mewujud dalam diri manusia. Di mana manusia itu tidak hanya terdiri dari unsur jasmani semata, namun juga unsur rohani (*batini*), sehingga penanganannya pun harus juga secara rohani (batin). Olah rasa (*dzauqi*) menjadi metode efektif dalam pengajaran aspek spiritual ini. Oleh karena itu, pada aspek esoteris ini yang lebih ditekankan adalah pada adanya kesadaran diri manusia akan posisi dirinya sebagai hamba Tuhan yang berada pada posisi sangat lemah dan tidak berdaya, sehingga di manapun dan kapan pun senantiasa bergantung kepada Tuhan, bukan kepada lain-Nya. Pandangan ini akan membawa konsekuensi terhadap penglihatan dan sikapnya kepada dunia ini, sehingga dalam penyelesaian problem-problem sosial, keberagaman, dan keberagamaan misalnya, terlihat lebih humanis, inklusif, akomodatif dan menyejukkan. Inti dari ajaran tasawuf adalah mengajak manusia untuk lebih bersikap arif dan bijaksana dalam melihat realitas problem yang dihadapi ummat. Sebab para sufi meyakini bahwa apa yang ada dan tampak di alam ini adalah bagian dari cermin Tuhan itu sendiri, dan akan kembali kepada Tuhan juga.

Pandangan dan sikap terhadap dunia yang didasarkan atas pemahaman esoteris inilah yang oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) disebut sebagai pandangan yang kosmopolitan, sebab di dalam kosmopolitanisme ini muncul dalam sejumlah unsur dominan, yaitu seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya, dan heterogenitas politik. Kosmopolitanisme itu bahkan menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, yaitu kehidupan Beragama yang *eklektik*[46] yang telah dipakrekkan dalam

46 Sikap berfilsafat yang bersifat memilih atau selektif terhadap berbagai

sejarahnya selama berabad-abad.[47]

Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika sengaja dipilih oleh para pendiri bangsa (*founding fathers*) —termasuk para ulama Nusantara di dalamnya— sebagai *common platform* dan *common denominator* adalah sudah tepat. Sebab pilihan tersebut telah tidak hanya karena alasan teologis dan esoteris, namun juga sosiologis, dengan munculnya kemajemukan dalam berbagai hal baik suku, agama, ras, bahasa, antar golongan, aliran dan kepercayaan, dan lain-lain. Dalam konteks Islam, secara teologis, keragaman (kebhinnekaan) tersebut sebenarnya adalah *sunnatullah* yang tidak dapat dihindari bahkan dihilangkan. Kebhinnekaan merupakan kenyataan dan "karya Tuhan", sehingga tidak seorang pun yang dapat merubah atau menghindarinya.[48] Adapun secara esoteris (tasawuf), semua alam (*cosmos*) adalah ciptaan Tuhan (*makhluq*) yang diperlakukan sama oleh-Nya dan akan mendapat tempat yang sama di hadapan Tuhan. Dalam perspektif ini, manusia yang paling utama di hadapan Tuhan adalah dia yang paling taqwa dan paling baik di hadapan-Nya. Oleh sebab itu, menjaga keragaman dengan berbagai konsekuensinya adalah sebuah *ummatullah* juga.

Walaupun semboyan "Bhinneka Tunggal Ika" berasal dari ajaran Hindu/Budha, namun semboyan itu juga relevan dengan ajaran-ajaran agama besar sesudahnya. Dalam agama Islam misalnya secara tegas disebutkan oleh Allah swt. dalam al-Qur'an surat al-Hujurat (49): 13:

---

ambar untuk memunculkan pemikiran filsafat sendiri.

47 Lihat Wahid, *Islam Kosmopolitan*, h. 9.

48 Lihat Qodri A. Azizy, "Unifikasi Teologi", dalam Alef Theria Wasim et. al. (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*, (Yogyakarta & Semarang: Oasis Publishing, 2005), h. 1.

> "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang-orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal*".

Ayat al-Qur'an di atas memberikan penegasan secara jelas bahwa keragaman (kebhinnekaan) merupakan realitas yang tidak dapat ditolak oleh siapa pun. Ayat tersebut juga menunjukkan kepada hamba-Nya bahwa keragaman yang ada di dunia ini sengaja diskenario oleh Tuhan, bukan ada dengan sendirinya, seiring dengan dinamika kehidupan yang mengiringinya. Kalaupun Tuhan ingin menciptakan satu macam bentuk makhluk, Tuhan pasti Maha Kuasa. Keragaman ini merupakan bukti empiris dari kesengajaan Tuhan menciptakan keragaman (kebhinnekaan) di muka bumi ini. Tujuan diciptakannya keragaman (kebhinnekaan) oleh Tuhan tentu dengan maksud—sesuai dalam ayat tersebut—adalah agar di antara hamba yang berbeda tersebut dapat melakukan kompetsisi (berlomba) untuk meraih kebaikan di hadapan Tuhan, sehingga kata yang menjadi kunci dalam ayat tersebut adalah "takwa". Orang yang paling baik di sisi Allah adalah orang yang ber-takwa kepada-Nya.

Di samping itu, firman Allah swt. dalam ayat tersebut sekaligus menegaskan tentang esensi kemajemukan/ keragaman/kebhinnekaan yang berlaku bagi semua agama di dunia, terutama agama monoteis (Yahudi, Kristen, dan Islam). Kristen Protestan, Katolik, Islam, Hindu, Budha,

Kongkuen apapun agama-agama lain hakikatnya adalah sama, yaitu mengakui adanya Dzat yang menciptakan dunia dan isinya ini. Dzat inilah yang wajib disembah dan ditaati oleh semua ummat manusia tanpa pandang bulu, sehingga kualitas ketaatan seorang manusia berada di atas ras, suku, golongan, status sosial, warna kulit, serta perbedaan-perbedaan artivisial dan lahiriyah lainnya.

Dalam tradisi tasawuf, hal yang lebih ditekankan adalah sisi esoterik dan esensi (hakikat) dibanding dengan sisi eksoteris (lahir). Banyak dijumpai dalam kisah tasawuf, misalnya para asketis/sufi yang senantiasa mengajak pada persatuan agama-agama dengan faham *wihdat al-adyan* oleh Abu al-Mughits Husain al-Hallaj (w. 309 H.), yang rela dihukum mati untuk mempertahankan teori *hulul*[49]-nya yang terkenal itu. Menurut asketis agung ini, semua agama itu hakikatnya satu, yaitu mengakui, menyembah, dan mengabdi kepada Tuhan alam semesta, Tuhan semua agama. Ini adalah hakikat agama, sementara namanya, yakni atribut dan simbol-simbolnya, bisa saja bervariasi. Ada Yahudi, Nasrani, Majusi, Islam, Hindu, Budha, dan lain-lain. Akan tetapi pada hakikatnya adalah tidak ada bedanya.[50] Sebab semua agama yang diyakini itu pada

[49] *Hulul* adalah aliran dalam yang mengajarkan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dihancurkan. Faham ini dipelopori oleh seorang sufi, Lihat Abu Nasr al-Sarraj al-Thusi, *al-Luma'*, (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadithah, t.t.), h. 541; Syamsun Ni'am, Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf, (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2014), h. 127. Anotasi 239; *The Wisdom of K.H. Ahmad Siddiq: Islam-Pancasila-Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga Press, 2009), h. 201-202, Anotasi 80.

[50] Lihat Sirsi, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*, (Bandung: Mizan Dekonstruksi dengan

hakikatnya mengajarkan ketundukan dan juga kepasrahan total (*al-taslim*) kepada Tuhan yang Maha Kuasa.

Dengan demikian keragaman/kebhinnekaan yang ada di bumi ini adalah sebuah keniscayaan, sebuah aturan Tuhan (*sunnatullah*) yang tidak mungkin berubah, diubah, dilawan, dan diingkari. Barang siapa yang mencoba mengingkari hukum kemajemukan/kebhinnekaan budaya, tradisi, suku, etnis, agama, dan kepercayaan yang ada; maka akan timbul fenomena pergolakan yang tiada berkesudahan. Barangkali karena pengingkaran inilah, sehingga konflik selalu saja muncul, tidak hanya terjadi secara lokal, regional, maupun nasional, namun juga secara global. Persoalannya adalah bagaimana kebhinnekaan yang telah menjadi *sunnatullah* ini dapat di*manaj* dengan baik, sehingga menjadi potensi positif dalam pengembangan diri bangsa untuk bisa lebih maju dan beradap di tengah pergaulan global.

C. Kebhinnekaan Perspektif Tokoh Sufi Dunia

Model keberagamaan sebagaimana yang ditunjukkan oleh para Wali Songo di atas adalah satu model keberagamaan yang *in-contect* dengan masyarakat Nusantara. Bahkan proses Islamisasi Nusantara yang dijalankan oleh Wali Songo tersebut dianggap sebagai penyebaran Islam yang berhasil secara spektakuler. Keberhasilannya—menurut para pengkaji sejarah Islam di Nusantara—disebabkan tidak hanya dari pesona kepribadian yang ditunjukkan olehnya, namun juga dikarenakan oleh kepiawaian dalam melihat konteks Nusantara secara keseluruhan, baik dari aspek sosiologis, geografis, politis, budaya, maupun keragaman (kebhinnekaan) lainnya yang telah melekat

Yayasan Khas), h. 279-280.

pada diri masyarakat Nusantara sejak berabad-abad. Kepiawaian itulah yang kemudian diramu,dikulturisasi, dandedinamisasi oleh Wali Songo dengan nilai-nilai ajaran Islam meliputi aqidah, syari'at dan tasawuf, sehingga Islam mudah diterima oleh masyarakat selempat dan mudah beradaptasi secara baik tanpa ada pertentangan (konflik) sedikitpun (*civil penetration*). Ajaran Islam yang dianggap memiliki pandangan moderat –seperti yang ditunjukkan para Wali Songo--- hampir terdapat pada aspek ajaran tasawuf. Oleh karena itu, tasawuf seperti yang diajarkan dan dipraktekkan oleh para sufi adalah tampak lebih ramah, inklusif, pluralis, moderat, akomodatif, dan bahkan lebih menghumi dibandingkan dengan domain ajaran Islam lainnya. Kontras dengan hal tersebut, jika Islam dipahami secara tidak utuh (komprehensif) oleh pemeluknya.

Hal ini berarti bahwa Islam- yang di dalamnya terdapat domain iman (*tauhid*), syari'ah (*fiqh*), dan *ihsan* (tasawuf)—harus senantiasa dipahami secara utuh, berkesinambungan, dan berkelindan. Salah satu di antara ketiga domain tersebut tidak boh dan tidak sah untuk dikotak-kotakkan atau dipisahkan baik dalam tataran konsep maupun praktis. Oleh karena itu, pemahaman terhadap ketiganya adalah wujud dari pemahaman terhdap Islam secara *kaffah* (komprehensip). Dengan demikian, Islam *kaffah* adalah Islam yang dipahami tidak memisahkan antara kepentingan dan cita-cita *tauhid, syari'ah* dan tasawuf (akhlak) secara bersama-sama;hukan Islam dalam pemahaman satu aspek/ domain saja. bukan hanya *tauhid*, bukan hanya *fiqh*, dan bukan hanya tasawuf semata. Ketiganya ibarat tiga sisi mata uang, apabila ditinggalkan satu dengan lainya, maka nilainya tidak akan ada gunanya. Jika pandangan ini dipakai

dalam melihat realitas ini, maka Islam akan tampak teduh, damai, nyaman bagi seluruh penghuni bumi ini.

Terkait dengan pandangan tasawuf terhadap keberagaman (kebhinnekaan), Idris Shah, seorang sufi kontemporer, menceritakan dalam karyanya, *The Sufis*, bahwa konon, ada empat orang pria, yang terdiri atas pria Persia, Turki, Arab, dan Yunani. Keempat pria tersebut telah menempuh perjalanan jauh menyusuri kota dan desa hingga ke pelosok-pelosok. Untuk melepas lelah, mereka istirahat di pinggir sebuah desa. Dalam istirahatnya, mereka berdiskusi tentang sisa uang bekal yang masih berada di saku masing-masing. Masing-masing di antara mereka ingin membelikan sesuatu yang dirasa sangat penting untuk dibutuhkan saat itu:

> Pria Persia mengatakan, "Aku ingin membeli *anggur*!"
> Pria Turki ingin membeli *uzum*.
> Pria Arab ingin membeli *'inab*.
> Sedang pria Yunani ingin membeli *stafil*.

Pada saat keempat pria tersebut berdebat bahkan sampai bertengkar, tiba-tiba datang seorang ahli bahasa. Ahli bahasa ini tertegun melihat pertengkaran keempat pria tersebut. Ia berusaha untuk memahami apa yang dipertentangkan. Setelah ia memahaminya, ia meminta uang logam yang yang dimiliki keempat pria tersebut, seraya berkata, "berikan uang logam kalian kepadaku, aku akan berusaha memenuhi selera kalian!"

Semula keempat pria tersebut mencurigai ahli bahasa tersebut dan kuatir untuk dibohongi. Setelah mereka mendengar penjelasannya, dan yakin akan kebenaran yang

disampaikannya, maka keempat pria tersebut mempercayai terhadap si ahli bahasa adalah orang baik-baik. Dengan rasa penuh harap keempat pria itu menyerahkan koin-koinnya kepada si ahli bahasa. Si ahli bahasa itu pun pergi ke sebuah toko dan kembali sambil membawa empat ikat anggur.

"Nah inilah *anggur* yang kuinginkan!" kata pria Persia.

"Inilah yang kusebut *uzum*!" kata pria Turki.

"Terimakasih kepadamu yang telah memberikan *'inab* untukku!" kata pria Arab.

"Benar. inilah yang kusebut *stafil*!" kata pria Yunani.

Anggur-anggur itu kemudian diberikan kepada mereka, dan mereka akhirnya menyadari bahwa apa yang mereka pertengkarkan tersebut adalah terletak pada perbedaan bahasa, namun esensi yang mereka kehendaki tetap saja satu dan sama.

Idris Shah melanjutkan ceritanya, bahwa keempat pria tersebut adalah masyarakat umum yang datang dari bahasa yang berbeda dan dari latar belakang kultur yang berbeda pula (bhinneka). Permasalahan mereka menjadi terselesaikan di tangan seorang ahli bahasa yang bijak, yang kemudian dikenal sebagai seorang sufi. Masyarakat sadar, bahwa mereka menginginkan sesuatu, dan ada kebutuhan batin sama dalam diri mereka. Mereka memberikan nama-nama yang berbeda, namun esensi sebenarnya adalah sama. Agama adalah sebuah nama yang berbeda-beda sesuai dengan penganutnya, hakikat mungkin gagasan yang berbeda, dan ditempuh dengan jalan yang berbeda pula. Biarlah demikian, karena memang demikian dia

dipersiapkan. Akan tetapi yang penting mereka bisa menikmati anggur-anggur dengan lahap dan menyegarkan.[51]

Di mata sufi apa yang tampak di dunia merupakan simbol-simbol dari penampakan (*tajalli*) Tuhan. Karena Tuhan ingin mengetahui citra diri-Nya melalui ciptaan-Nya. Dengan kata lain, alam jagat raya (*cosmos*) ini adalah cerminan dari Tuhan itu sendiri. Oleh karena itu, di mata sufi, apapun yang tampak di muka bumi ini hanyalah artifisial dari sebuah hakikat yang sebenarnya. Dunia merupakan fatamorgana (bayangan) dari yang esensial (yang sesungguhnya), yaitu Sang Maha Pencipta dari semua yang ada, yaitu Tuhan Allah swt. Walaupun dalam kenyataannya, agama, budaya, adat-istiadat, dan yang lainnya dalam penampakan dan penamaannya berbeda-beda, dikarenakan aspek-aspek sosio-kultur dan kontekstualisasi, sehingga dapat mempengaruhinya; namun esensi dari tujuan utamanya adalah sama, yaitu memperoleh kebahagiaan yang abadi (hakiki). Kebahagiaan abadi menurut sufi, adalah tenang dan damainya hati ketika bisa bercengkrama dengan Yang dicintainya, yaitu Allah swt., bahkan bisa terus bersama dan bersatu dengan-Nya.

Makna yang sebenarnya (hakiki) dari apa yang tampak dari simbol-simbol di dunia merupakan hakikat dari yang sebenarnya. Oleh karena itu, menurut mata dunia baik, belum tentu di mata Tuhan sesuai dengan kehendak-Nya.

51Lihat Idries Shah, *The Sufis*, Terj. M. Hiadayatullah & Roudlon, *Mahkota Sufi: Menembus Dunia Ekstra Dimensi*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), h. 26-27; Yunasril Ali, *Sufisme dan Pluralisme: Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-Agama*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2012), h. v-vi; Lihat juga Media Zainul Bahri, *Tasawuf Mendamaikan Dunia*, (Jakarta: Erlangga, 2010), h. 253-254.

Hanya kalangan tertentu saja yang dapat memahami makna esoteris dari simbol-simbol yang tampak tadi. Jalaluddin Rumi dalam sebuah syairnya mengungkapkan:

"Apa yang mesti dilakukan, hai kaum Muslim!
Aku tidak kenal diriku sendiri.
Aku bukan seorang Kristen, juga bukan Yahudi, bukan Jabr, bukan pula seorang Muslim.
Aku bukanlah Timur, bukan Barat, bukan samudra, bukan pula lautan.
Aku bukan bumi, bukan air, bukan udara, bukan pula api.
Aku bukan debu, bukan eksistensi, bukan pula entitas.
Aku bukan orang India, bukan China, bukan Bulgaria, bukan pula Saqsin.
Aku bukan kerajaan Irak, bukan pula negeri Khurasan.
Aku bukan dunia ini, bukan akan datang, bukan surga, bukan pula neraka.
Aku bukan Adam, bukan Hawa, bukan taman Eden, bukan pula malaikat Ridwan.
Aku tak bertempat, tak berbentuk.
Jasadku tak memiliki ruh, Aku hanya memiliki ruh Sang Pencinta".[52]

Rumi seakan memberikan pemahaman tentang gambaran dunia, yang pada dasarnya adalah memiliki kedudukan yang sama di mata Tuhan. Penamaan yang

---

52 Bahri, *Tasawuf*, h. 254-255. Bandingkan dengan ungkapan-ungkapan Rumi melalui syairnya, dalam R.A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), 161 dan seterusnya. Juga pada Shah, *Mahkota Sufi*, h. 32-33

tampak merupakan realitas sejati dari Yang Maha Ada, yaitu Tuhan, walaupun penamaan dan penampakan tersebut berbeda-beda.Perbedaan tersebut hanyalah perbedaan artifisial dalam arti semu dan tidak kekal (*nisbi*). Bahkan lebih jauh Rumi memberikan ilustrasi apik terkait dengan pemaknaan substansial dari keanekaragaman di dunia ini. Di mana Rumi menganggap bahwa munculnya dunia ini sebagai akibat dari terjalinnya cinta di antara makhluk yang ada, tanpa cinta dunia seakan tak ada. Oleh karena itu, Rumi melihat bahwa agama Islam adalah agama cinta—berbeda dengan pemahaman banyak kalangan yang meilhat Islam hanya sebagai agama hukum. Menurut Rumi, hukum dan keadilan adalah aspek berikutnya setelah cinta. Di dalam surat al-Fatihah—merupakan surat pembuka al-Qur'an—itu sendiri yang pertama kali diajarkan adalah cinta Allah swt. yang bersifat *Rahman* (cinta kreatif) dan *Rahim* (cinta pamaaf). Kemudian setelah itu Allah mendeklarasikan tentang hukum dan keadilan. Terkait dengan ini, Rumi melanjutkan bahwa motif Allah swt. menciptakan alam adalah cinta, dan cintalah yang menggerakkan alam semesta ini. Dengan kata lain, cinta merupakan landasan dari kehidupan ini.[53]

Konsep cinta Rumi di atas secara spiritual dan substansial mengandung pemahaman bahwa cinta dalam pandagan sufi telah melampaui batas-batas agama, etnis, suku, tradisi, dan budaya. Perbedaan-perbedaan tersebut tidaklah penting untuk diperdebatkan, namun penting untuk dijadikan bahan dalam mencari titik temu atas dasar cinta.

53 Lihat Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina Bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004), h. 232-233.

Sebab dengan cinta semua persoalan dapat dibicarakan dan pertemukan dengan hati yang jernih dan tanpa ada prasangka apapun. Dengan cinta kebersamaan dapat dibangun untuk meraih cita-cita luhur.

Oleh karena itu, para sufi melihat ada dua macam cinta sebagai bentuk penghayatan kepada sesama, yaitu *pertama*, cinta yang bersifat lahir (*'ishq al-majazi*), yaitu cinta kepada sesama manusia, hewan, flora, dan lingkungan hidup pada umumnya. *Kedua*, cinta yang bersifat batini (*'ishq al-haqiqi*), yaitu cinta kepada Tuhan. Cinta kepada sesama manusia dan makhluk Tuhan lainnya merupakan "tangga" untuk sampai kepada cinta Tuhan (*mahabatullah*). Dengan ungkapan berbeda, manusia tidak akan dapat sampai kepada cinta Tuhan selama belum dapat mencintai sesama manusia dan makhluk Allah lainnya. Model cinta inilah yang kemudian mengesampingkan batas-batas suku, ras, gender, agama, tradisi dan budaya.[29]

Berbeda dengan Rumi di atas, Abdul Karim al-Jili, sufi yang hidup di ujung abad ke-14 dan awal abad ke-15 M, memiliki pandangan esoteris yang sangat jelas dalam melihat fenomena kebhinnekaan dan keberagamaan di dunia ini. Al-Jili melihat hakikat keberagamaan tidak hanya secara substantif namun juga secara ontologis. Al-Jili melihat bahwa hakikat keberagamaan adalah pengabdian kepada Tuhan, dan semua pemeluk agama, atau seluruh makhluk-Nya adalah hamba Tuhan (*'ubudiah*), kendati dalam corak yang beraneka. Keanekaan itu sebenarnya secara ontologis adalah akibat dari *tajalli* (pengungkapan diri) Tuhan melalui *asma* (nama-nama) dan sifat-sifat-Nya

[29] Satria, *Figih Lintas Agama*, h. 232.

yang mewujud dalam bentuk yang beragam (bhinneka). Oleh karena itu, agama-agama akan selalu abadi selama Tuhan masih mengungkapkan diri-Nya melalui wadah alam semesta.[55] Dengan demikian, al-Jili melihat agama bukan dari sisi penampilan lahiriahnya yang muncul dalam aneka ragam cara dan bentuk ibadah. Akan tetapi al-Jili melihat keberagamaan manusia dari sisi substansinya, bahwa segenap makhluk adalah hamba Tuhan, dan akan kembali kepada-Nya.[56] Konsepsi al-Jili tentang hakikat keberagamaan ini sesuai dengan apa yang dijelaskan oleh Allah swt. dalam al-Qur'an Surat al-Dzariyat: 56: "*Tidak Aku ciptakan jin dan manusia melainkan untuk mengabdi kepada-Ku*". Demikian juga terkait dengan ekspresi ritual ibadah dengan bentuk yang beraneka, yaitu dalam al-Qur'an Surat al-Isra': "*Dan tak ada suatu pun melainkan bertasbih memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka*".

Tokoh lain yang memiliki pandangan multikultural dan kebhinnekaan adalah Abu Mansur al-Hallaj (w. 922). Dikisahkan, suatu ketika Abdullah ibn Tahir al-Azda bercerita: "Aku bertengkar dengan orang Yahudi di Pasar Baghdad dan terlontar dari mulutku kata-kata: 'Hai anjing!'secara kebetulan ketika itu lewatlah al-Hallaj dan melihat kepadaku dengan geram penuh amarah, lalu ia berkata: 'Jangan membawa anjing-anjingmu'. Lalu ia cepat-cepat pergi. Setelah selesai bertengkar, aku mencari al-Hallaj. Ternyata ia menyambut kedatanganku dengan baik. Kusampaikan kepadanya alasan pertengkaranku. Kemudian ia berkata: 'Hai Anakku, semua agama milik Allah. Dia telah menetapkan agama bagi setiap kelompok, dan mereka

55 Ali, *Sufisme dan Pluralisme*, h. 44.

56 Ali, *Sufisme dan Pluralisme*, h. 45.

tidak memiliki kemampuan untuk memilih, melainkan telah dipilihkan untuknya. Karena itu, barang siapa menyalahkan apa yang dianut golongan itu, berarti ia telah menghukum golongan tersebut memeluk agama atas upayanya sendiri. Ketahuilah! Agama-agama: Yahudi, Nasrani, Islam, dan sebagainya adalah julukan yang berbeda-beda dan nama yang berubah-ubah, padahal tujuannya tidak berbeda apalagi beraneka".[57]

Selain al-Hallaj, sufi lainnya yang memiliki pandangan kebhinnekaan adalah Muby al Din ibn 'Arabi (w. 638 H/1240 M). Ia memiliki pandangan sama dengan tokoh-tokoh yang disebut sebelumnya, namun dengan ungkapan yang berbeda. Pandangannya tergambar dalam teori tentang "Tuhan kepercayaan (*Ilah al-mu'taqad*)", yang disebut juga "Tuhan dalam kepercayaan (*al Ilah fi al-i'tiqad*)", atau "Tuhan kepercayaan (*al-Haqq al-i'tiqad*)", atau "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan (*al-Haqq al-makhluq al-i'tiqad*)". "Tuhan kepercayaan" adalah Tuhan dalam pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti ini bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, tetapi Tuhan ciptaan manusia, yaitu Tuhan yang diciptakan oleh pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu "dimasukkan" atau "ditempatkan" oleh manusia dalam kepercayaannya."Bentuk, gambar atau wajah" Tuhan seperti itu ditentukan atau diwarnai oleh manusia yang memiliki kepercayaan kepada-Nya."Apa yang diketahui" diwarnai oleh "yang mengetahui". Hal ini sebagaimana kata al-Junaid, "warna air adalah warna bejana yang ditempatinya (*lawn al ma' lawn inaihi*)". Oleh karena itu,

[57] Al Baqli, *Tasawuf*, h. 351.

Tuhan berkata: "Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang-Ku (*Ana 'inda dzanni 'abdi bi*)". Artinya, Tuhan disangka, bukan diketahui.

Pengetahuan yang benar tentang Tuhan menurut Ibn 'Arabiadalah, pengetahuan yang tidak terikat oleh bentuk kepercayaan atau agama tertentu. Itulah pengetahuan yang dimiliki oleh para sufi. Oleh karena itu, para sufi tidak pernah menolak Tuhan dalam kepercayaan, sekte, aliran, atau agama apapun. Ini artinya, bahwa Tuhan bagi para sufi, dalam semua kepercayaan, sekte, aliran, atau agama, adalah satu dan sama. Ibn 'Arabi mengatakan: "Barang siapa membebaskan Tuhan dari pembatasan, tidak akan mengingkari-Nya dan mengakui-Nya dalam setiap bentuk tempat Dia mengubah diri-Nya".[58] Dari sini terlihat bahwa pandangan Ibnu 'Arabi menekankan akan pentingnya kebhinnekaan dalam kehidupan, di mana ummat manusia adalah satu, yakni semua menjadi hamba Tuhan yang Maha Satu pula. Tujuan utama dari pengabdian itu adalah Tuhan itu sendiri, bukan yang lain. Yang berbeda adalah bentuk ibadah dan ekspresi yang ditunjukkan, dan yang demikian itu tidak akan dapat merubah esensi dari pengabdiannya kepada Tuhan, apakah itu Islam, Yahudi, Kristen, Hindu maupun Budha. Pada konteks ini, Ibnu 'Arabi mengatakan:

"Sesungguhnya hatiku menerima segala citra:
Padang hijau anak gembala atau biara pendeta Nasara
Kuil pemuja arca, Ka'bah orang tawaf
Papan Taurat atau lembaran al-Qur'an
Agamaku adalah agama cinta, ke mana pun menghadap

58 Bahri, *Tasawuf*, h. 255-256.

Kendaraannya, cinta itulah agamanku dan keyakinanku".[59]

Masih banyak tokoh sufi yang memiliki pandangan kebhinnekaan dan inklusif sebagaimana tokoh-tokoh sufi disebut di atas—antara lain adalah Dara Shikoh (1615-1659), seorang sufi dari Tarekat Qadiriyah, yang menjembatani jurang pemisah antara Islam dan Hinduisme. Karya-karya terjemahannya adalah Bhagavad-Gita, Yoga Vasishtha, dan Upanishad, merupakan sumbangan yang amat berharga bagi pengembangan kajian spiritualitas dan filsafat Hindu di kemudian hari. Di antara terjemahan itu yang terpenting adalah terjemahan Upanishad. Menurut Dara Shikoh, bahwa "semua kitab suci, termasuk Weda berasal dari satu sumber, bahwa kitab-kitab suci itu merupakan suatu komentar terhadap satu sama lain, dan bahwa kedatangan Islam tidak membatalkan kebenaran keagamaan yang terkandung di dalam Weda atau menggantikan pencapaian-pencapaian orang-orang Hindu".[60]

Selain itu, ada juga tokoh sufi seperti: Hazrat Inayat Khan (1882-1927), yang mendapat latihan di tarekat-tarekat Chistiyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyah, dan Suhrawardiyah. Dia telah melakukan pengembaraan spiritual yang sangat jauh dengan masuk ke dalam jantung agama-agama lain. Menurut Inayat Khan sebagaimana dikutip Mun'im Sirry—, semua agama adalah sama karena mengajarkan esensi yang satu, yaitu percaya kepada satu Tuhan dan satu kebenaran. Dia memberikan perumpamaan yang sangat jelas mengenai hakikat dan esensi agama dengan mengatakan:

"Agama-agama banyak yang berbeda satu sama lain,

59 Lihat Ali, *Sufisme dan Pluralisme*, h. 56.

60 Sirry, *Titik Temu Agama*, h. 236.

> tetapi hanya dalam bentuk, seperti air yang selalu merupakan unsur yang sama dan tak berbentuk: ia hanya mengambil bentuk saluran atau bejana yang menahannya dan yang digunakannya untuk tempatnya. Jadi air mengubah namanya kepada sungai, danau, laut, arus, atau kolam; dan ia sama dengan agama: kebenaran esensial adalah satu, tetapi aspek-aspeknya berbeda. Orang-orang yang berkelahi karena bentuk-bentuk luar akan terus-menerus berkelahi, tetapi orang-orang yang mengakui kebenaran batini tidak akan berselisih dan dengan demikian akan mampu mengharmoniskan orang-orang dari semua agama".

Inayat Khan melihat bahwa nama-nama agama dengan berbagai bentuknya hanyalah simbol. Demikian juga nama-nama kitab yang diberikan kepada agama mana pun —Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan lain-lain—, sebab semua kitab yang dimiliki oleh agama-agama itu pada hakikatnya bersumber dari yang satu dan sama, yaitu Tuhan itu sendiri. Karena itu, Inayat Khan memelopori gerakan sufi di Perancis dengan melibatkan semua kelompok agama.[61]

Ada juga sufi Bawa Muhaiyaddeen, seorang sufi dari Sri Langka. Pandangannya yang menarik adalah, bahwa agama apapun selain Islam pada hakikatnya adalah Islam, sejauh agama itu mengajarkan iman kepada satu Tuhan, meskipun secara formal tidak disebut dengan kata "Islam". Dia berkata: "Kebenaran adalah satu dan Islam adalah satu. Ia tidak menunjukkan pilihan kepada agama, sekte, ras, atau suku tertentu". Menurut Muhaiyaddeen, "kebenaran adalah Allah itu sendiri".[62] Lebih lanjut dia mengatakan manusia pada dasarnya adalah satu, karena semuanya merupakan

61 Lihat Sirry, *Fiqih Lintas Agama*, h. 236-237.

62 Bahri, *Tasawuf*, h. 258-260.

keturunan Adam. Menurutnya, semua kitab suci—Injil, Purana Hindu, Zend Avesta, Taurat, dan al-Qur'an berisikan firman agung yang diwahyukan kepada para nabi-Nya. Jika kita memandang kitab-kitab suci itu dari luar, maka kita hanya melihat sebuah buku, tak lebih dari itu. Jika kita melihat dari dalam sampulnya, maka kita akan melihat halaman-halaman, huruf-huruf, kata-kata, kalimat-kalimat, dan cerita-cerita. Tetapi jika kita melihat sisi (isi) kedalaman batinnya, maka kita akan menemukan Allah, firman-firman Allah, tugas-tugas para Nabi, perintah-perintah, kekuatan dan cahaya.[63]

Dengan demikian, para sufi tersebut melihat dari sisi substansinya, bukan melihat pada sisi lahir (kulitnya). Isi dianggapnya sebagai sesuatu yang lebih penting dibanding dengan sampul (kulit)nya. Oleh karena itu, bagi sufi, beragama dengan mengandalkan teks semata tidaklah memiliki makna yang sebenarnya sebelum mengerti dan memahami makna tersirat di dalam teks-teks agama itu sendiri dan didialogkan dengan kondisi riil di tengah masyarakat dengan berbagai kultur social, strata, dan karakteristik perbedaan lainnya. Itulah yang kemudian menjadikan para sufi berada pada posisi yang lebih pluralis-inklusif dibanding dengan kaum *fuqaha* (ahli fiqh) dan *mutakallimun* (ahli kalam)—yang hampir selalu mengutamakan teks lahir dibanding pemahaman substansialnya pada argumen-argumen keagamaannya. Tidak berlebihan jika ada yang berpendapat, bahwa jikalau ingin belajar tentang pluralisme agama, penghargaan atas perbedaan, konsepsi harmonisasi antar ummat beragama, maka belajarlah kepada para sufi masa lampau. Sebab

63 Surg. *Fiqih Lintas Agama*, h. 23..

mereka yang memiliki literatur lebih lengkap terkait dengan pemaknaan atas kebhinnekaan (keberbedaan) di dunia ini.

D. Universalisme Islam di Tengah Kebhinnekaan Indonesia

Islam, sesuai dengan namanya adalah derivasi dari kata Arab. Kata tersebut bisa *Islam, salam, salm,* atau pun *silm*, semuanya berasal dari kata yang sama, yaitu *s l m* (س ل م), namun memiliki konotasi makna yang berbeda. Kata *salam* (سَلَم) mempunyai makna "perdamaian"[65] dan "berserah diri".[66] Kata *salm* (سِلْم) juga mempunyai makna "perdamaian".[67] Begitu juga kata *silm* (سِلْم) mempunyai makna "masuk agama Islam".[67] Ada juga kata *salam* (سَلَام) yang memiliki makna "ucapan salam".[68] Di samping itu, ada juga yang mengartikan Islam dengan "ketundukan" atau "kepasrahan".[69]

Makna terakhir sesuai dengan makna Islam yang diberikan oleh al-Jurjani, yang mengatakan bahwa Islam adalah *al-khudlu' wa al-inqiyadt lima akhbaru bihi al-Rasul saw.*,[70] yaitu tunduk dan patuh terhadap apa yang disampaikan Muhammad saw. Dengan ketundukan dan kepatuhan itu, sebagaimana telah disinggung di atas, akan terwujudlah kedamaian dan kesejahteraan, baik di dunia maupun di akhirat. Tunduk dan patuh terhadap apa pun

64 Ungkapan ini bisa dilihat pada QS. al-Nisa': 90-91.

65 Lihat QS. al-Nahl: 28 dan 87; al-Zumar: 29.

66 QS. al-Anbiya': 81; Surat Muhammad: 35.

67 Baca QS. al-Baqarah: 208.

68 Baca QS. al-Nisa': 94; al-An'am: 54; al-A'raf: 46.

69 Lihat QS. al-Baqarah: 131 dan 132.

70 Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 23.

yang disampaikan Muhammad saw. berarti tunduk dan patuh kepada Allah swt. Karena Muhammad saw. adalah pengemban dan penyampai misi Allah swt. itu sendiri, yang terformulasikan ke dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Di mana di dalamnya terdapat petunjuk-petunjuk dan aturan-aturan agama. Dalam kaitan ini, Harun Nasution[71] ikut memberikan komentar, bahwa Islam sebagai ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui Rasulullah saw.

Dengan demikian, tuntutan untuk selalu aktif dan terarah dalam hidup dan kehidupan manusia adalah merupakan cermin dari kehidupan Muslim sejati. Karena pada dasarnya Muslim sejati adalah Muslim yang senantiasa tunduk dan patuh kepada aturan-aturan Tuhan. Jadi, ketundukan di sini adalah ketundukan dan kepatuhan yang sebenar-benarnya, karena didorong dan digerakkan oleh kesadaran batin yang berisi iman kepada Allah swt.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik pengertian bahwa substansi dari ajaran agama (Arab: *al-din*, secara harfiah antara lain berarti "ketundukan, kepatuhan" atau kepasrahan[72]) adalah adanya sikap pasrah kepada Tuhan (*al-Islam*). Maka tidak ada agama apa pun tanpa sikap tersebut, yaitu keagamaan tanpa sikap kepasrahan kepada Tuhan adalah tidak sejati.[73] Sikap pasrah kepada Tuhan tidak saja merupakan ajaran Tuhan kepada hamba-Nya,

---

71. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya II*, Jakarta: UI Press, 1979, h. 24

72. Lihat antara lain makna penegasan dalam QS. Ali Imran: 19 "Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah al-Islam", dan ayat: 85: "Barang siapa mencari agama selain al-Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima (agama itu) daripadanya, dan di akhirat ia akan termasuk orang-orang yang merugi".

tetapi ia diajarkan oleh-Nya dengan disangkutkan kepada alam manusia itu sendiri. Dengan kata lain, ia diajarkan sebagai pemenuhan alam manusia, sehingga pertumbuhan perwujudannya pada manusia selalu bersifat dari dalam, tidak tumbuh, apalagi dipaksakan dari luar.[73] Sikap keagamaan hasil paksaan dari luar adalah tidak otentik, karena kehilangan dimensinya yang paling mendasar dan mendalam, yaitu kemurnian atau keihklasan[74] itu sendiri.

Karena prinsip-prinsip itulah, maka secara esensial semua agama yang benar pada hakikatnya adalah "*al-Islam*", yakni semuanya mengajarkan sikap pasrah kepada Sang Khaliq, Sang Maha Pencipta, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Oleh karena itu, dari sisi ini, agama apa pun yang mendahului Islam juga dikatakan "*al-Islam*", karena mengajarkan kepasrahan dan ketaatan kepada Tuhan. Adapun Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. oleh Nurcholish Madjid dianggap sebagai kontinuitas dari agama-agama terdahulu. Walaupun begitu, Islam yang dibawa Nabi saw. masih tetap dianggap sebagai "*al-Islam par excellence*. Dalam kaitan ini, Abdullah Yusuf Ali memberi penegasan berikut:

> "Sikap seorang Muslim jelas. Seorang Muslim tidak mengaku mempunyai agama yang khas untuk dirinya.

73 Inilah salah satu makna firman Allah QS. Al-Baqarah: 256 disebutkan: "Tidak boleh ada paksaan dalam agama, (sebab) yang benar sungguh jelas berbeda dari yang palsu". Jadi, manusia secara tidak langsung diberi kebebasan untuk memahami dan mempertimbangkan sendiri.

74 Karena itu, iman seorang yang ikut-ikutan (iman al-muqallid) menjadi masalah dalam ilmu kalam, yaitu sah atau tidak. Dalam QS. Al-A'raf: 36 diingatkan: "Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang engkau tidak memahaminya. Sebab sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati, itu semuanya akan diminta pertangungjawaban".

> Islam bukanlah sebuah sekte atau agama etnis. Dalam pandangannya, semua agama adalah satu (sama), karena kebenaran adalah satu (sama). Ia adalah agama yang diajarkan oleh semua Nabi terdahulu. Ia adalah kebenaran kepada suatu kesadaran tentang adanya Kehendak dan Rencana Tuhan, serta sikap pasrah suka rela (dengan senang hati) kepada Kehendak dan Rencana itu. kalau seseorang menghendaki agama selain sikap itu, ia tidak sejati (palsu) kepada hakekat dirinya sendiri, sebagaimana ia tidak sejati kepada Kehendak dan Rencana Tuhan. Orang serupa itu tidak bisa diharapkan mendapatkan petunjuk, sebab ia dengan sengaja telah menolak petunjuk itu".[75]

Penegasan Abdullah Yusuf Ali dan Nurcholish Madjid di atas mengingatkan kembali kepada penulis ketika mengikuti kuliah S-2 bersama Harun Nasution di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1998). Kami pernah bertanya kepadanya tentang essensi dan eksistensi agama Islam. Beliau menjelaskan, diawali dengan mengutip satu ayat dalam surat Ali Imran: 19: ان الدين عندالله الإسلام (Sesungguhnya Agama—yang diridhai—di sisi Allah adalah *al-Islam*). Beliau menjelaskan, *al-Islam* di dalam ayat tersebut, adalah tidak terbatas pada agama Islam yang di bawa oleh Nabi saw. saja, namun menyangkut agama-agama tauhid yang datang sebelumnya. Karena agama-agama tersebut juga mengajarkan kebenaran tunggal, yang diwujudkan dengan ketundukan dan ketaatan kepada Tuhan

---

75 Lihat 'Abdullah Yusuf 'Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an*, (Brentwood, Maryland, U.S.A: Amana Corporation, 1991), h. 150, Catatan 418; Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 427-428.

Yang Maha Esa, sama sebagaimana yang diajarkan Islam yang dibawa Nabi saw.

Dengan demikian, yang berhak mendapat sebutan *al-Islam* pada dasarnya bukan hanya Islam yang dibawa Nabi saw. saja, namun juga agama-agama sebelumya, seperti Yahudi dan Nasrani. Namun secara jelas dan harfiah dituturkan al-Qur'an bahwa pertamakali menyadari al-Islam atau sikap pasrah kepada Tuhan adalah Nabi Nuh as.,[76] kemudian kesadaran tersebut tumbuh dengan kuat dan tegas pada Nabi Ibrahim as. Di sini Ibrahim juga diperintahkan untuk "ber-Islam".[77] Ajaran pasrah kepada Tuhan itu kemudian diwasiatkan Ibrahim kepada keturunannya.[78]

76 Lihat QS. Yunus: 71-72, yang berbunyi: "Dan bacakanlah kepada mereka (wahai Muhammad) perihal Nabi Nuh, ketika ia berkata kepada kaumnya: "Wahai kaumku! Sekiranya kedudukan aku dalam kalangan kamu, dan peringatan yang aku berikan kepada kamu dengan ayat-ayat keterangan Allah itu, menjadi keberatan kepada kamu, maka (buatlah apa yang hendak kamu buat, karena) kepada Allah jualah aku berserah diri. Oleh karena itu, tetapkanlah rencana kamu beserta sekutu-sekutu kamu untuk melakukan rancangan jahat kamu terhadapku; kemudian janganlah hendaknya rancangan jahat kamu itu, kamu jalankan secara tersembunyi (tetapi biarlah terbuka); sesudah itu bertindaklah terus terhadapku dan janganlah kamu tunggu-tunggu lagi. "Oleh karena itu, jika kamu berpaling membelakangkan peringatanku, maka tidaklah menjadi hal kepadaku, karena aku tidak meminta sebarang balasan daripada kamu (mengenai ajaran agama Allah yang aku sampaikan itu); balasanku hanyalah dari Allah semata-mata (sama halnya kamu beriman ataupun kamu ingkar); dan aku pula diperintahkan supaya menjadi dari orang-orang Islam (yang berserah diri bulat-bulat kepada Allah) (*al-muslimun*)".

77 Perhatikan QS. Al-Baqarah: 131, yang berbunyi: "(Ingatlah) ketika Tuhannya (yakni, Tuhan Nabi Ibrahim) berfirman kepadanya: «Serahkanlah diri (*aslim*)! (kepadaKu wahai Ibrahim)!" Nabi Ibrahim menjawab: "Aku serahkan diri (tunduk taat) (*aslamtu*) kepada Tuhan seru sekalian alam".

78 Terkait dengan sejarah perjalanan hidup Nabi Ibrahim untuk mengajarkan keberagamaan *hanif* kepada keturunannya, dapat dilihat pada

Salah satu garis keturunan itu ialah Nabi Ya'kub atau Isra'il (artinya hamba Allah) dari jurusan Nabi Ishaq, salah seorang putra Ibrahim. Wasiat-wasiat tersebut selanjutnya menjadi dasar agama-agama Isra'il, –yang sampai sekarang masih bertahan, yaitu agama Yahudi dan Nasrani (kristen).[79]

Sikap pasrah kepada Tuhan sebagai unsur kemanusiaan yang alami dan sejati, kesatuan kenabian dan ajaran para Nabi untuk semua umat dan bangsa, semuanya itu menjadi dasar "universalisme" ajaran yang benar dan tulus, yaitu *al-Islam*. Ini pula yang mendasari adanya "universalisme Islam" (dengan "I" besar), yang secara historis dan sosiologis, di samping secara teologis (termuat di dalam al-Qur'an), menjadi nama ajaran *al-Islam* yang dibawa Nabi Muhammad saw. penamaan itu dibenarkan, karena ajaran Nabi Muhammad adalah ajaran pasrah kepada Tuhan (*al-Islam) par excellence*.[80]

Dalam kaitan ini, Ibnu Taimiyah dalam *al Jawab al-Shahih liman Baddala Din al Masih*, menegaskan:

> "Pangkal *al-islam* adalah persaksian bahwa tidak ada suatu Tuhan apapun selain Allah, Tuhan yang sebenarnya, dan Tuhan itu mengandung makna penyembahan hanya kepada Allah semata dan meninggalkan penyembahan kepada selain Dia. Inilah *al-islam al-'omm* (Islam umum,

---

Mun'im A. Sirry, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina Bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004), h. 32-33.

79 QS. al Baqarah: 132: "Dan Nabi Ibrahim pun berwasiat dengan agama ini kepada anak-anaknya, dan (demikian juga) Nabi Yaakub (berwasiat kepada anak-anaknya) katanya: "Wahai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama (Islam) ini menjadi agama kalian satunya, maka janganlah kalian mati melainkan kalian dalam keadaan Islam (pasrah diri)?"

80 Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 438.

universal) yang Allah tidak menerima ajaran ketundukan selain dari pada-Nya". Maka semua Nabi itu dan para pengikut mereka, seluruhnya disebut oleh Allah swt., bahwa mereka adalah orang-orang Muslim. Hal ini menjelaskan bahwa firman Allah swt, "*Barang siapa menganut suatu din selain al-Islam, maka tidak akan diterima daripadanya* al-din *dan di akhirat dia termasuk orang yang merugi* (Qs. 3: 85), dan juga firman Allah, "*Sesungguhnya* al-din *di sisi Allah ialah* al-islam" (QS.3: 19) tidaklah khusus tentang orang-orang (masyarakat) yang kepada mereka Nabi Muhammad saw. diutus, melainkan hal itu merupakan suatu hukum umum (*hukm al-'amm*, ketentuan universal) tentang manusia masa lalu dan manusia kemudian".[81]

Dengan demikian jelaslah, bahwa nama "Islam" bukanlah nama yang lahir berdasarkan nama tempat (seperti, misalnya, "Agama Hindu" karena muncul di India, Hindia atau Hindustan, yaitu lembah atau seberang sungai Indus). Juga bukan berdasarkan kebangsaan, kesukuan, atau dinasti (seperti, misalnya, "Agama Yahudi" karena tumbuh di kalangan bangsa, suku atau dinasti Yehuda atau Yuda). Juga bukan berdasarkan nama tokoh pendirinya (seperti, misalnya, "Agama Budha" karena tokoh yang mendirikannya adalah Sidarta Budha Gautama, dan "Agama Masehi" atau "Kristen" karena tokoh yang mendirikannya adalah Nabi Isa atau Yesus yang bergelar al-Masih atau Kristus). Nama "Islam" juga tidak dibuat berdasarkan nama tempat kelahiran tokoh yang mendirikan, seperti, "Agama Nasrani" yang berdasarkan tempat kelahiran Nabi Isa, yaitu Nazareth di Palestina.[82]

---

81 Lihat Sirry, *Fiqh Lintas Agama*, h. 41-42.

82 Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 440.

Dalam kaitan ini, Wilfred Cantwell Smith menyatakan:

> "Jadi, dunia Islam dengan tegas dan jelas menyadari apa yang disebut agama, dan selalu merasa yakin tentang apa yang harus disebut agama itu, sebagai satu di antara banyak yang lain, tapi khusus untuk agamanya sendiri (Islam), nama itu demikian diberikan oleh Tuhan".[83]

Islam adalah menjadi agama terakhir yang bukan hanya sekedar nama, tapi tumbuh dan berkembang sesuai hakikat dan inti dari Islam itu sendiri, yaitu "pasrah, tunduk dan patuh" kepada segala titah Tuhan semesta alam (*al-Islam*). Inilah yang kemudian membawa *impulse* "universalisme", sebagai bukti atas misi Islam itu sebagai agama yang selalu memberikan rahmat bagi seluruh kosmos (*rahmatan li al-'alamin*). Yang selanjutnya bisa memancar dalam kawasan kulturalnya yang berwatak kosmopolit.

Hal ini diakui oleh Marcel A. Boisard, dengan mengatakan bahwa sebagai agama dan sistem sosial, universalisme Islam dapat dibuktikan dari empat segi. Yakni segi metafisik, segi agama, segi sosiologi, dan segi politik. Empat segi di atas tidak akan menimbulkan konsep yang sangat berbeda, karena semuanya berasal dari satu sumber.[84] Konsepsi universalisme di dalam Islam telah lama menyejarah, khususnya dalam kajian hukum Islam *al-kutub al-fiqhiyah* kuno. Di sini ada lima jaminan dasar sebagai bentuk konkrit dari universalisme Islam itu, yaitu: (1)

---

83 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York: The New American Libray of the World Leterature, 1964), h. 75. Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 441.

84 Lihat Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam,* Terj. M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 183.

keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan biadani di luar ketentuan hukum (*hifdz al-nafs*); (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama (*hifdz al din*); (3) keselamatan keluarga dan keturunan (*hifdz al-nasl*); (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan atau penggunaan di luar prosedur hukum (*hifdz al-mal*); dan (5) keselamatan hak milik dan profesi (*hifdz al-aqli*)."[35]

Kelima jaminan tersebut merupakan jaminan terhadap hak-hak dasar setiap individu maupun kelompok. Islam sangat menghargai dan menghormati akan hak-hak tersebut. Oleh karena itu, konsekuensi dari pernyataan ini adalah siapa pun baik atas nama pribadi maupun kelompok, jika ada pihak-pihak yang menggangggu, mengusik, atau bahkan merampasnya di antara kelima jaminan dasar tersebut tanpa ada alasan yang dibenarkan, maka siapa pun diperbolehkan untuk mempertahankan hingga titik darah penghabisan. Kalaupun terdapat individu yang mengalami kematian, maka matinya pun dianggap sebagai *jihad* di jalan Allah, dan dia dianggap sebagai *syahid* (orang yang mendapatkan jaminan masuk surga). Di sinilah Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai universalisme tadi.

Pandangan seperti ini, membawa kepada konsep kemanusiaan yang satu dan sama. Karena sudah jelas bahwa unsur yang bersifat kemanusiaan semata-mata merupakan titik pusat dari segala analisa tentang universalisme Islam. Sifat keagamaan adalah universalis, karena sifat itu mempersiapkan manusia kepada masa selanjutnya yang transendental dan abadi. Bersamaan dengan itu,

[35] Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 4-5.

iman kepada Tuhan Yang Maha Tunggal dan universal bisa mendorong akan hapusnya segala prinsip etnik atau perasaan kebangsaan.[86]

Oleh karena itu, di masa sekarang ini, masyarakat harus bersedia hidup melampaui sekat etnis, budaya, dan agama. Untuk menyelenggarakan kehidupan yang harmonis, masyarakat dituntut mampu menghadapi realitas ke-*bhinnekaan* (*pluralism*).[87] Konsep *pluralism* ini sudah menjadi filosofi ketatanegaraan masyarakat dunia sekarang. Sekalipun setiap negara memiliki berbagai idiom politik, mulai dari *composite society*, *culture pluralism, melting pot community*, sampai *bhinneka tunggal ika*. Semua itu mengacu pada satu makna, yaitu "pengakuan terhadap keberadaan pluralisme".[88]

Pluralisme sebagai sebuah kenyataan hidup mestinya dibiarkan berdinamika sesuai dengan zamannya. Zaman barangkali terus mengalami perubahan, namun pluralisme tidak akan pernah berubah, bahkan mungkin saja mengalami perkembangan. Oleh karena itu bagaimana nilai-nilai pluralisme yang berkembang dan tumbuh di tengah masyarakat tersebut dapat dimanaj dengan

---

86 Boisard, *Humanisme dalam Islam*, h. 192.

87 Kata "*Pluralisme"* berasal dari bahasa Latin, "*Plures*" yang berarti beberapa (*several*) dengan implikasi keragaman dan perbedaan, dari pada beberapa (*many*), homogen. Lihat Nurcholish Madjid, "Pluralisme Agama di Indonesia" dalam *'Ulumul Qur'an*, IV (3), 1995, h. 62-68.

88 Istilah yang berbeda tersebut hakikatnya mendukung makna yang sama, Pluralism, dan perbedaan dimaksud terjadi karena perbedaan negara yang menerapkan prinsip tadi. Amerika Serikat biasanya menggunakan sebutan melting pot society, Kanada menggunakan multi culturalism community, India menggunakan composite society, dan Indonesia menggunakan Bhinneka Tunggal Ika. Lihat Thoha Hamim, "Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama" dalam FORMA, (Surabaya: Majalah Mahasiswa Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 2001), Edisi XXVI, h. 2.

baik dan penuh tanggungjawab, sehingga potensi yang terpendam di dalamnya dapat dijadikan alat/media untuk melakukan kegiatan-kegiatan positif dalam pengembangan kualitas hidup dan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Bukan sebaliknya, justru dijadikan alat/media propaganda untuk memenarkan salah satu pihak dan menyalahkan pihak lain. Bahkan hingga upaya penyesatan, *takfiri* (mengkafirkan) oleh pihak satu kepada lainnya dikarenakan ada kelidaksepahaman. Inilah yang menjadi problem besar bangsa yang pluralistik seperti Indonesia saat ini. Sebab sikap seperti ini mudah sekali tersulut bahkan dapat muncul setiap saat manakala nilai-nilai pluralisme tidak dipahami dengan baik oleh warga bangsa.

Tradisi yang sudah mendarah daging pada masyarakat Indonesia, bahkan sudah dianggap sebagai jatidiri/karakter masyarakat Indonesia adalah suka bergotong-royong, tepo seliro, suka menolong dan membantu, saling tegur sapa, dan lain-lain, tanpa melihat perbedaan yang ada baik agama, kepercayaan, etnis, suku, budaya, tradisi, maupun antar golongan: merupakan modal utama dalam membangun bangsa ini. Nilai-nilai plural dan universal inilah yang mestinya dipertahankan dan harus diimplementasikan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

E. Kebhinnekaan; Realitas yang Tak Terbantahkan

Bhinneka Tunggal Ika adalah semboyan/motto bangsa Indonesia. Pancasila merupakan lambang dan ideologi bangsa Indonesia. Sedangkan Bhinneka Tunggal Ika itu terdapat pada lambang Negara Indonesia, yaitu Pancasila. Ketika disebut Pancasila dalam berbagai kesempatan, maka semboyan Bhinneka Tunggal Ika akan

selalu mengiringinya, demikian juga sebaliknya. Oleh karena itu keduanya—Pancasila dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika—bagaikan dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan antar keduanya. Bhnineka Tunggal Ika dapat derivasikan ke dalam tiga kata, yaitu "bhinneka" yang berarti "beraneka ragam (berbeda-beda)". Kata "neka" dalam bahasa Sansekerta berarti "macam", dan menjadi pembentuk kata "aneka" dalam bahasa Indonesia. Sedangkan kata "tunggal" memiliki makna "satu"; dan kata "ika" berarti "itu". Secara harfiyah, Bhinneka Tunggal Ika dapat diartikan "beraneka satu itu"; yang memiliki pengertian bahwa meskipun berbeda-beda tetapi pada hakikatnya bangsa Indonesia adalah tetap satu kesatuan yang utuh. Semboyan ini menggambarkan perihal persatuan dan kesatuan Bangsa dan Negara Republik Indonesia yang terdiri atas beraneka budaya, bahasa, ras, suku bangsa, agama, aliran/faham, dan kepercayaan.[89]

Dalam sejarahnya yang panjang, kalimat Bhinneka Tunggal Ika diambil dari buku "Sotasoma" karya Mpu Tantular pada masa kerajaan Majapahit (sekitar abad ke-14 M).[90] Dengan demikian, pilihan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan bangsa Indonesia merupakan proses sejarah yang panjang, dan murni hasil dari proses kulturisasi dan akulturasi dari nilai-nilai luhur yang telah dipegangi dan dijalankan oleh masyarakat Indonesia, bahkan sebelum Negara ini menjadi sebuah Negara bangsa (*nation state*) secara resmi, yaitu sejak sebelum proklamasi kemerdekaan

89 Lihat "Bhinneka Tunggal Ika", dari Wikipedia Bahasa Indonesia, Ensiklopedia Bebas, dalam *http://id.wikipedia.org/wiki/Bhinneka_Tunggal_Ika*, diakses tanggal 29 Pebruari 2016.

90 Ibid.

pada tanggal 17 Agustus 1945, di mana masa itu dianggap sebagai tonggak perjalanan bangsa Indoensia sebagai bangsa yang mandiri dan berdaulat. Semboyan Bhinneka Tunggal Ika ini juga sekaligus sebagai media perekat keberagaman yang ada.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa konsepsi dan ajaran yang terdapat pada Bhinneka Tunggal Ika sebenarnya merupakan hasil dari proses sejarah yang panjang yang digali dari nilai-nilai luhur hidup dan kehidupan masyarakat Nusantara ini jauh sebelum Indonesia terbentuk sebagai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Oleh karena itu, jika konsepsi dan ajaran yang terdapat pada Bhinneka Tunggal Ika ini telah mengejawantah dan terus mengalami metamorfosis dari waktu ke waktu hingga menancap pada relung hati masyarakat Indonesia, maka hal itu merupakan sesuatu yang wajar, sebab konsepsi dan ajaran tersebut telah dipahami, diajarkan, dan dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari selama berabad-abad. Dalam konteks saat ini, Bhinneka Tunggal Ika tidak hanya menjelma sebagai semboyan semata, namun lebih darii itu, yaitu menjadi semacam—jika tidak dapat disebut sebagai ideologi—faham bagi seluruh masarakat Indonesia; dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika itu mewujud menjadi faham pemikiran "kebhinnekaan"[91] sebagaimana faham-

91 Perlu dicatat bahwa "kebhinnekaan" di sini tidak dimaksudkan sama dengan pluralisme yang dianggap sebagai paham pemikiran yang memandang semua agama sama dan bisa dicampur aduk. Tidak jarang penganut pluralisme menafsirkan ajaran agama dalam konteks liberalisme, sedangkan kebhinnekaan di sini dimaksudkan hanya sekadar pengakuan terhadap kenyataan sosial anthropologis dalam masyarakat yang mengaitur agama berbeda-beda. Yang dianjurkan oleh mereka yang memahami kebhinnekaan atau kemajemukan agama ialah toleransi dan hasrat untuk persedia hidup berdampingan (cosmo)

faham yang saat ini telah menjamur, seperti faham/gerakan/aliran pemikiran pluralisme, multikulturalisme, moderatisme, liberalism, dan lain-lain.

Pada perkembangan selanjutnya, istilah bhinneka dipakai sebagai idiom berbangsa dan bernegara di Indonesia dengan "Bhinneka Tunggal Ika". Terdapat beberapa istilah yang dipahami secara berbeda oleh beberapa negara. Perbedaan tersebut terjadi karena perbedaan negara yang menerapkan prinsip tadi. Amerika Serikat biasanya menggunakan sebutan *melting pot society*, Kanada menggunakan *multi culturalism community*, India menggunakan *composite society*, dan Indonesia menggunakan *Bhinneka Tunggal Ika*.[92]

Terkait dengan hal tersebut — seperti dikutip Mujamil Qomar — Ahmad Syafii Maarif menjelaskan sebagai berikut:

> "Indonesia dengan semboyan Bhinneka Tunggal Ika adalah sebuah bangsa multi-etnis, multi-iman, dan multi-ekspresi cultural dan pilitik. Keberbagian ini jika dikelola dengan baik, cerdas, dan jujur, tidak diragukan lagi pasti akan merupakan sebuah kekayaan cultural yang dahsyat. Dan itulah masa depan Indonesia yang harus kita bela dan perjuangkan dengan sungguh-sungguh, sabar, dan lapang dada. Kekayaan kultur yang dahsyat ini jangan lagi diperjuangkan untuk kepentingan yang serbaparokial dan tunamakna. Parokialisme adalah musuh depan Indonesia".[93]

---

dalam suasana komunikatif.

92 Lihat Thoha Hamim, "Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama" dalam *TOHMA*, (Surabaya: Majalah Mahasiswa Fak. Usuluddin IAIN Sunan Ampel, 2001), Edisi XXVI, hal. 2.

93 Lihat Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia: Kajian Komprehensip atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*,

Dengan menyadari sepenuhnya akan kehidupan yang plural tersebut, para pendiri bangsa ini (*founding fathers*) telah membingkai pluralisme dalam lambang negara Pancasila, dengan semboyan di dalamnya, yaitu Bhinneka Tunggal Ika (berbeda-beda, tetapi tetap satu juga). Ungkapan singkat tapi sarat makna ini memiliki tujuan luhur, baik secara politis maupun sosiologis. Secara politis, ungkapan tersebut dapat dijadikan rujukan untuk senantiasa menjaga dan melestarikan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Secara sosiologis, keberagaman tersebut dapat dijadikan amunisi untuk senantiasa dapat hidup bersama-sama, bergotong royong, saling membantu, tepo seliro, dan saling membangun demi kemajuan bersama, sehingga hidup ini terasa damai dan sejahtera, sebagaimana yang menjadi cita-cita para pendiri bangsa ini dan seluruh warga bangsa.[94]

Indonesia—sebagaimana disebutkan oleh Franz Magnis Suseno—adalah salah satu Negara yang sangat plural di dunia. Indonesia terdiri dari Sabang hingga Merauke, ribuan pulau, dengan ratusan bahasa etnis dan budaya yang dimilikinya, demikian juga dengan beragamnya agama besar di dunia yang telah eksis di Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa Negara Indonesia benar-benar telah menjadi Negara paling plural. Yang lebih penting lagi adalah Indonesia telah mampu hidup berdampingan secara baik. Hal ini disebabkan oleh motto yang secara nasional dimiliki oleh Indonesia, yaitu "*unity in diversity* (Bhinneka

---

(Bandung: Mizan, 2012), h. 15-16. Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah, (Bandung: Mizan bekerjasama dengan Maarif Institute, 2009), h. 246.

94 Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia*, h. 15.

Tunggal Ika)".[95]

Bentuk NKRI dengan dasar Negara Pancasila dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika sebagai pilihan final masyarakat Nusantara melalui *founding fathers* (para pendiri) negeri hingga saat ini—bukanlah mengada-ada dan asal-asalan, bukan pula kebetulan, dan bukan hasil dari *bim salabim* (sulapan). Akan tetapi ia telah melalui proses sejarah yang sangat panjang dengan menggali segala potensi yang dimiliki oleh masyarakatnya, perdebatan sengit, dan juga tidak sedikit mengorbankan cucuran air mata dan darah masyarakat, para pendiri bangsa, para ulama dan para syuhada (pejuang). Oleh karena itu, pilihan tersebut hendaknya diapresiasi, dihargai, dan dijaga untuk tetap dilaksanakan secara konsisten dan konsekuen.

Jika sedikit menengok ke belakang mengenai sejarah perjalanan bangsa Indonesia, pada tanggal 18 Agustus 1945 setelah Soekarno-Hatta memproklamirkan kemerdekaan Indonesia Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) menetapkan sebuah Undang-undang Dasar 1945 yang menyatakan bahwa Indonesia berdasar atas lima prinsip dasar (yang kemudian dikenal sebagai Pancasila sejak dirumuskan Soekarno pada 1 Juni 1945); di mana sila pertama berbunyi "Ketuhanan Yang Maha Esa" dan pasal 29 UUD '45 yang menjamin kebebasan beragama, adalah momentum historis tentang pengakuan adanya kebebasan beragama dan jaminan dalam pelaksanaan keberagamaan.

---

95 Lihat Franz Magnis Suseno, "The Challenge of Pluralism", dalam Kamaruddin Amin et al. (ed.), *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia (Current Trends and Future Challenges)*, Jakarta: Direktorat pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI. Kerjasama dengan Program Pascasarjana UIN Almuddin Makassar, 2006, h. 11.

Keputusan ini dibikin dengan penuh kesaduran terhadap dampak yang ditimbulkan karena keputusan ini sudah didahului dengan pembicaraan yang intensif meyangkut apakah, (1) Indonesia menjadi Negara Islam atau tidak, dan (2) apakah syari'at Islam harus mengikat ummat Muslim. Walaupun akhirnya dipilih Indonesia bukan Negara Islam dan pelaksanaan syari'at bagi umat Islam dihilangkan pada 18 Agustus 1945.[96] Keputusan ini ternyata sangat menginspirasi dan menjadi ruh dalam menegakkan Negara Indonesia sebagai Negara kesatuan hingga saat ini.

Di antara contoh yang dapat ditunjukkan terkait dengan dimanika politik dan sosiologis penerimaan Pancasila sebagai dasar Negara Indonesia adalah sebagaimana yang ditunjukkan oleh para ulama yang bernaung di dalam wadah Nahdlatul Ulama (NU), yang menetapkan bahwa kedudukan Pancasila sebagai dasar bernegara merupakan keputusan final, sebagaimana dirumuskan dalam Munas (Musyawarah Nasional) alim ulama Situbondo 1983, bahwa Pancasila merupakan kristalisasi dari nilai-nilai akidah, syari'ah, dan akhlaq Islam *Ahlussunnah wal Jama'ah*, maka pengamalan Pancasila dengan sendirinya telah merupakan pelaksanaan syari'at Islam ala *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Sebagai konsekuensi dari sikap tersebut, NU berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila, dan pengamalannya secara murni dan konsekuen oleh semua pihak. Dengan demikian tidak perlu ada aspirasi

---

96 Baca Pauz Magnis Suseno, "Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia", dalam Arif Theria Wasim et.all., *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Problik & Prediktion* (Yogyakarta & Semarang: Proceeding Konferensi Regional International Association for the History of Religions, 2004), h. 10.

lagi untuk mendirikan Negara Islam, karena nilai-nilai dan aspirasi Islam telah terdiskripsikan di dalam Pancasila.[97]

Keputusan dari sikap NU tersebut membawa pengaruh signifikan dan diikuti oleh seluruh komponen bangsa. Penerimaan para kyai/ulama NU tersebut di dasarkan kepada dua hal. *Pertama*, tidak ditemukan satu sila pun dalam Pancasila yang bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Hadis. Bahkan sila-silanya selaras dengan pokok-pokok ajaran Islam. *Kedua*, dari sudut realitas politik, Pancasila ini dapat menjadi payung politik yang menyatukan seluruh warga bangsa yang sangat plural, baik etnis, suku, dan agama. Para kyai/ulama menyadari bahwa jika al-Qur'an dan al-Hadis dipaksakan sebagai asas dan konstitusi Negara Indonesia, maka Indonesia akan terancam disintegrasi yang mengarah pada konflik yang tiada henti. Dengan mendasarkan kepada kaidah ushul fiqh, "*dar' al-mafasid muqaddamun ala jalb al-manafi'*, (menolak kerusakan lebih didahulukan daripada mengambil kemanfaatan)", maka para kyai/ulama NU tidak ragu menerima Pancasila sebagai asas dalam bernegara dan bukan asas dalam beragama (Islam).[98]

Dalam pandangan Nurcholis Madjid, Pancasila dianggap sebagai sesuatu yang benar, baik dilihat dari isi maupun kedudukannya sebagai *kalimah sawa'* bagi kehidupan berbangsa bersama pemeluk agama lain. Kesepakatan tentang dipercayainya Tuhan Maha Esa

97 Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*, (Jakarta: LTN NU, 2014), h. 132-133.

98 Baca Abdul Moqsith Ghazali, "Metodologi Islam Nusantara", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), Cet. II, h. 109-110.

pada sila pertama, sebenarnya telah cukup baik. Apalagi ditambah dengan kesepakatan-ksepakatan yang lain, yaitu keempat sila berikutnya. Di atas *kalimah sawa'* inilah umat Islam bersama pemeluk agama lain dapat bekerjasama untuk kepentingan masyarakat.[99] Dalam konteks ini, Mujamil Qomar memberikan penegasan, bahwa mereka bisa hidup bertetangga, berkelompok bersama, bekerja bakti bersama, bergaul dalam kehidupan sehari-hari, menempuh pendidikan dalam lembaga yang sama, saling tegur sapa, saling membantu, berolah raga dalam klub yang sama, dan saling menjaga nama baik bangsa dan Negara yang mereka cintai ini. Pada masa penjajahan dahulu, mereka juga berjuang bersama untuk mengusir penjajah dari tanah air ini.[100]

Demikian esensi sebenarnya dari apa yang terkandung di dalam Pancasila dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika tersebut. Kata kunci dari implementasi nilai-nilai Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika tersebut adalah toleransi (*tasamuh*). Toleransi atas keberagaman yang ada di bumi pertiwi ini menjadi sangat penting ketika dihadapkan kepada pluralitas (kebhinnekaan) yang ada. Oleh karena itu toleransi yang dibangun di atas keyakinan adanya saling menghormati dan menghargai perbedaan, akan dapat menciptakan harmonisasi kehidupan. Harmonisasi kehidupan yang telah terbangun akan dapat menumbuhkan kedamaian di antara warga bangsa.

---

99 Nurcholish Madjid, "Islam Indonesia Menatap Masa Depan: Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljamaah", dalam Akmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Pakaian Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), Cet. II, h. 130.

100 Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia?*, h. 16.

Oleh karena itu, kebergaman (pluralitas/kebhinnekaan) hendaknya dibiarkan secara natural untuk berkembang dan berdialektika dengan kehidupan yang ada, sehingga keotentikan dari nilai-nilai keberagaman tersebut menjadi kekayaan yang dapat mendorong warga bangsa untuk bisa hidup saling berdampingan dan saling membantu.

Dalam konteks global saat ini, Indonesia seakan telah dan sedang menjadi model dari faham pluralisme di dunia, di saat dunia lain sedang mengalami disharmoni di segala aspek. Isu-isu demokrasi, HAM, keadilan, dan lain-lain yang dibangun olehnya ternyata tidak *in-contect* dengan kultur masyarakatnya. Baik yang terjadi di negara Barat/ Eropa maupun di negara Timur Tengah (baca: Islam). Bahkan agama yang dianutnya tidak lagi menjadi legitimasi politik maupun sosial, sehingga terjadi kegoncangan (*chaos*) di mana-mana. Pada konteks ini, praktek keberagamaan (Islam) di Indonesia justru menemukan momentumnya, sebab demokrasi —yang konon dianggap sebagai produk Barat— ternyata dapat bertemu baik dan berjalan seirama dengan nilai-nilai dasar Islam itu sendiri. Sementara di Timur Tengah yang dianggap sebagai pusat peri-peri Islam, justru isu-isu seperti demokrasi, HAM, keadilan, dan lain-lain seakan tidak sejalan, bahkan seringkali terjadi paradok. Hal ini terjadi karena Indonesia memiliki landasan bersama (*common platform*) dan acuan bersama (*common denominator*), yaitu Pancasila.[101]

Memang disadari bahwa ada sebagian kecil di antara kelompok Islam yang masih menganggap bahwa Pancasila

101 Din Syamsuddin, "NKRI: Negara Perjanjian dan Persaksian", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), Cet. II, h. 280.

adalah produk budaya dan tidak bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadis, sehingga keberadaannya harus dibuang. Anggapan ini berakibat kepada adanya penegasian terhadap produk hukum yang dihasilkan, juga harus ditolak. Isu-isu semisal demokrasi, HAM, keadilan dianggap sebagai produk manusia yang tidak pantas dipertuhankan. Mereka menganggap bahwa ketiganya – termasuk Pancasila – sebagai *thaghut*, hasil olah pikiran manusia yang dijadikan sesembahan. Oleh karena itu, mereka berupaya untuk menggulingkan pemerintahan yang sah.[102] Inilah yang akhir-akhir ini muncul sebagai isu hangat di saat isu demokrasi dan agama telah menemukan titik temu dalam konteks keberagamaan (Islam) di Indonesia. Berbeda dengan kondisi di Timur Tengah, di mana isu demokrasi dan agama tidak lagi dapat bertemu dengan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sejalan dengan pernyataan di atas, Mujamil Qomar melihat bahwa kebiasaan mentransformasikan ajaran Islam ke dalam konteks budaya Indonesia menjadikan Islam Indonesia kaya pemahaman, pemaknaan, penafsiran, dan penampilan. Hal ini sangat berbeda dengan Islam di Arab Saudi yang sangat *rigid* terhadap tradisi, budaya, maupun perkembangan zaman. Sebaliknya, Islam Indonesia justru menjadi Islam yang luwes dan fleksibel, baik terhadap tradisi, budaya, maupun perkembangan zaman, sepanjang hal-hal tersebut tidak mengancam dan merusak substansi Islam itu sendiri, lalu dibutuhkan filter dalam bersikap akomodatif dan selektif.[103]

---

102 Lihat Masdar Hilmi, Islam Demokrasi Kita: Etika Politik, Rasionalitas, dan Kesalehan Publik, (Malang: Instans Publishing, 2016), h. 178.

103 Lihat Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia*, h. 25.

Oleh karena itu, jika Indonesia dianggap sebagai model/kiblat dunia dalam memelihara pluralisme/kebhinnekaan, tidaklah berlebihan, sebab tampak dalam sejarahnya yang panjang, Indonesia telah mampu mengelola secara baik dalam hubungan antar dan intern agama, suku, ras, etnis, aliran kepercayaan, maupun budaya. Telah nyata bahwa Pancasila sebagai *common platform* dan *common denominator* di negeri ini telah menunjukkan peran dan fungsi secara baik.

Pancasila sebagai *common platform* dan *common denominator* sebenarnya identik dengan pernyataan "*kalimah sawa*"[104] sebagaimana dijelaskan oleh Nurcholish Madjid di atas, yang berarti "kata tunggal pemersatu" bangsa Indonesia yang plural/majemuk/bhinneka. Dalam hal ini, lebih dari sekedar "pernyataan politik (*political statement*)", tapi juga "pernyataan idiologis (*ideological statement*)". Sebagai *ideological statement*, Pancasila memang dapat mempersatukan berbagai kepentingan dan aliran politik yang ada, dan tidak ada pertentangan baginya. Aliran politik merupakan wadah semata untuk memperjuangkan kepentingan-kepentingan untuk kemaslahatan ummat dalam kerangka Pancasila dan visi Negara Pancasila.

Sedangkan sebagai *ideological statement*, Pancasila adalah *rendevous* (penunjukan) nilai-nilai yang terdapat dalam kelompok masyarakat, baik agama maupun adat. Masing-masing agama memiliki nilai-nilai yang berbeda satu sama lain, khususnya pada dimensi teologis, namun agama dapat bertemu pada dimensi etik, yaitu dengan nilai-nilai etika dan moral yang bersifat universal.[105]

104 Syamsuddin, "NKRI: Negara Perjanjian dan Persaksian", n. 280-281.

Dengan demikian, kata pluralisme dalam konteks Indonesia disebut dengan kebhinnekaan, tidaklah berarti harus menyamakan semua potensi yang dimiliki bangsa ini. Adanya perbedaan tidak harus disamakan, demikian juga persamaan tidak mesti dibeda-bedakan. Pancasila merupakan wadah akomodasi nilai-nilai etik bersama untuk mengartikulasikan segala potensi yang berbeda ataupun yang sama tadi. Persamaan dan perbedaan ini harus dapat dikelola secara baik, sehingga dapat dijadikan amunisi dan bahan dalam membangun bangsa dan negara menuju bangsa dan Negara sebagaimana yang dicita-citakan bersama, yaitu bangsa cerdas, dinamis, religius, adil, makmur, dan sejahtera.

BAB IV
TASAWUF KEBHINNEKAAN PERSPEKTIF SUFI NUSANTARA

A. Wali Songo: Genealog Pertama Tasawuf Kebhinnekaan di Indonesia

Potret Wali Songo sengaja penulis hadirkan pada pembahasan ini adalah semata-mata untuk melihat mata rantai proses Islamisasi yang terjadi di wilayah Nusantara—khususnya di Jawa yang kemudian akan berpengaruh luas terhadap penyebaran Islam di Nusantara, Asia Tenggara dan bahkan berbagai belahan Dunia. Gayut bersambung dengan hal itu, Wali Songo dikenal sebagai peletak dasar ajaran Islam *Sunni* pertama di tanah Jawa dengan karakteristik ajaran tasawuf *Sunni* yang menonjol. Dalam konteks ini, akan dikemukakan peran dan fungsi Wali Songo dalam proses Islamisasi di Nusantara dengan ajaran tasawufnya yang khas *Sunni* tersebut, dan membawa pengaruh luas tidak hanya di lingkungan pesantren namun juga pada dunia tarekat dan praktek tasawuf lainnya, sehingga model keberagamaan di Nusantara ini tampak ramah, moderat, dan akomodatif terhadap keberagaman tradisi dan budaya setempat.

Secara historis, proses Islamisasi di Indonesia, tidak datang ke dalam "ruangan" dan kondisi yang kosong. Islam hadir kepada suatu masyarakat yang sudah sarat dengan keyakinan, tradisi dan praktik-praktik kehidupan sebelumnya. Masyarakat saat itu bukan tanpa ukuran moralitas tertentu, namun sebaliknya, inheren di dalam diri mereka standar nilai dan moralitas. Namun demikian, moralitas dan standar nilai tersebut, pada beberapa tataran tertentu, dianggap telah mengalami penyimpangan *(deviation)*. Oleh karena itu, perlu dirumuskan oleh moralitas baru. Moralitas baru tersebut dapat berupa nilai-nilai ajaran yang kemudian dibawa, dikembangkan, dan diajarkan oleh para pembawa Islam di Nusantara yang dikenal dengan Wali Songo. Wali Songo ini dianggap sebagai pendakwah yang sangat berhasil dalam proses Islamisasi yang awalnya terbatas di Tanah Jawa, namun memiliki pengaruh luas di seantero Nusantara, bahkan hingga belahan Asia Tenggara dan dunia.

Wali Songo terdiri dari dua kata, yaitu wali yang berasal dari kata waliyullah, berarti orang-orang yang dianggap dekat dengan Tuhan, orang yang memiliki keramat (karamah), orang yang memiliki keanehan/ kelebihan. Ada juga yang mengartikan, bahwa wali adalah orang yang mengenal Allah (*al-'arif billah*) dan sifat-sifatNya, senantiasa dalam ketaatan dan jauh dari maksiat serta berpaling dari larut dalam syahwat. Sedangkan

---

1 Lihat Anwar Fuad Abi Khozam, *Mu'jam al-Musthalahat al-Shufiyah* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1993), Cet. I, h. 188; Septiawadi, *Tafsir Sufistik Said Hawwa dalam al-Asas fi al-Tafsir* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), h. 335, Anotasi 397

Songo dalam bahasa Jawa berarti "sembilan". Diduga wali yang dimaksud jumlahnya lebih dari Sembilan, namun bagi masyarakat Jawa angka sembilan memiliki makna istimewa. Dengan demikian, Wali Songo yang dimaksudkan di sini adalah Wali yang berjumlah sembilan.

Menurut pemahaman yang berkembang di masyarakat Jawa, istilah Wali Songo atau wali sembilan dikaitkan dengan sekelompok penyiar agama di Jawa yang hidup dalam kesucian, sehingga memiliki kekuatan batin tinggi, berilmu kesaktian luar biasa, memiliki ilmu jaya kawijayan dan keramat. Ada juga yang mengatakan seperti kata Adnan yang dikutip Agus Sunyoto—kata Wali Songo merupakan perubahan dari pengucapan kata sana yang diambil dari kata Arab "*tsana* (berarti mulai)" yang searti dengan kata *Mahmud* (terpuji), sehingga pengucapan yang benar adalah Wali Sana yang berarti "wali-wali yang terpuji".[3] Terlepas dari perbedaan yang muncul tersebut, sebenarnya Wali Songo adalah wujud dari penyebar Islam di Tanah Jawa dengan pesona pribadi yang ideal, salih,

---

2. Permainan angka—sebagaimana dijelaskan Abdurrahman Mas'ud dikutip dari pendapat Fakhr al-Din al-Razi—sebenarnya tidak hanya dimonopoli oleh Muslim Jawa. Umma klasik seperti Fakhr al-Din al-Razi juga menggunakan permainan angka ketika menafsirkan ayat lailat al-qadr yang disebut dalam al-Qur'an tiga kali dalam surat al-Qadr (97). Al-Razi berpandangan bahwa lailat al-qadr memungkinan besar terjadi pada malam 27 Ramadhan karena hasil penghitungan Sembilan kali tiga, yaitu kalimat lailat al-qadr yang memiliki Sembilan huruf dikaitkan tiga kali disebut. Lihat Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek Nusantara*, (Jakarta: Kencana Prenada, 2006), h. 57.

3. Lihat Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, (Jakarta: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU, 2006), h. 130.

bijaksana, toleran, dan akomodatif terhadap kebhinnekaan budaya dan tradisi lokal. Pada akhirnya masyarakat Jawa mudah tertarik dan terpikut olehnya, sehingga mudah sekali untuk dibawa kepada moralitas baru, yaitu nilai-nilai ajaran Islam.

Sejarah Islamisasi di Nusantara seperti yang dikemukakan Alwi Shihab, dalam kaitannya dengan peranan Wali Songo dapat diklasifikasi ke dalam dua tahap. Tahap *pertama*, kehadiran Wali Songo yang berhasil memantapkan dan mempercepat Islamisasi pada abad-abad pertama Hijriyah di wilayah yang begitu jauh dari tempat turunnya wahyu ini, meski keberhasilan tersebut terbatas pada wilayah-wilayah tertentu. Hal ini disebabkan terutama oleh keterbatasan fasilitas yang memungkinkan mereka mencapai wilayah-wilayah lain di seluruh penjuru negeri.

Tahap *kedua*, yang berlangsung pada abad ke 14 M, ditandai dengan kedatangan tokoh-tokoh *asyraf*, keturunan 'Ali dan Fathimah binti Rasulullah saw., yang lazim disebut dengan keturunan *'alawiyyin*. Pada periode ini dakwah Islam berkembang sedemikian rupa, sehingga dapat tersebar ke seluruh penjuru Nusantara, bahkan di Asia Tenggara. Perkembangan tersebut mencapai puncaknya pada abad ke-15 hingga abad ke-17.

Terkait dengan kegiatan dan upaya-upaya positif yang mereka lakukan, penulis *al-Madkhal ila Tarikh al-Islam bi al-Syarq al-Aqsha* sebagaimana dikutip Alwi Shihab menggambarkan sebagai berikut:

> "Islam datang ke pulau-pulau yang jauh ini dibawa oleh orang-orang ber-akhlae mulia, bermorai tinggi, cerdik pandai, dan semangat kerja keras. Sementara ini, bangsa-

> bangsa yang menerima kedatangan mereka memiliki hati yang jernih, sehingga dengan suka cita menerima ajakan mereka dan menyatakan keriman. Mereka adalah keturunan 'Ali dan Fathimah binti Muhammad saw. yang menginjakkan kaki di wilayah-wilayah yang belum pernah terjamah oleh tangan Barat. Mereka melakukan itu bukan dengan membawa bala tentara, melainkan semangat iman; bukan pula kekuatan, melainkan sikap percaya diri dan keimanan. Tiada mereka berbekal kecuali *tawakkal*; tiada penitu motor, tiada pula angkatan perang; yang mereka bawa hanya iman dan al-Qur'an. Mereka berhasil mencapai tujuan yang tak dapat dicapai beribu pasukan dengan segala perlengkapan dan fasilitas lengkap sekalipun, padahal mereka hanya beberapa orang".

Daerah asal mereka Hadramaut, yang dahulu merupakan tujuan hijrah para *asyraf* generasi pertama. Dari kalangan mereka lahir Imam Ahmad al-Muhajir, leluhur para pelopor dakwah Islam di Indonesia, yang pemikiran-pemikiran keagamaan, madzhab, dan konsepsi-konsepsi teologi serta tarekatnya sangat berpengaruh dalam sepak terjang dan perjuangan anak cucunya menyiarkan Islam di Kepulauan Indonesia dan sekitarnya.[4] Inilah yang di kemudian menjadi embrio tokoh-tokoh sufi khususnya Wali Songo—dalam menyebarkan Islam sufistik di Nusantara. Pada perkembangan selanjutnya telah menginspirasi tokoh-tokoh sufi Nusantara lainnya.

Terdapat beberapa teori yang diajukan terkait dengan

---

4 Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), Cet. I h. 20-21, Syamsun Ni'am, *Tasawuf Sufistik: Pengantar Jalan Tasawuf*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), Cet. I, h. 195-196.

Islamisasi di Nusantara—sebagaimana ditulis M. Solihin.[5] *Pertama*, teori yang menyebutkan bahwa sejarah masuknya Islam di Nusantara adalah dengan pendekatan ekonomi-bisnis (perdagangan).[6] Teori ini cukup beralasan, karena sejak lama bangsa Indonesia telah menjalin perdagangan dengan bangsa-bangsa Arab, Gujarat dan Cina. *Kedua*, teori yang menyebutkan dengan pendekatan perkawinan, yakni para pendatang dan pedagang Muslim dari Timur Tengah menjalin hubungan kekeluargaan dengan penduduk setempat. Dari perkawinan ini melahirkan generasi Muslim baru di Nusantara. *Ketiga*, teori yang menyebutkan dengan pendekatan politik (kekuasaan). Pendekatan politik yang dimaksud adalah upaya dakwah yang dilakukan para pedagang dan pendatang Muslim yang kemudian berhasil meng-Islamkan para raja dan pembesar istana, yang sebelumnya menganut agama Hindu atau Budha. Teori ini tampaknya terus berlaku setelah terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, yang kemudian berhasil meng-Islamkan kerajaan-kerajaan Jiran. *Keempat*, teori yang menyebutkan dengan pendekatan sufistik. Teori ini cukup beralasan karena para penyiar Islam sesungguhnya adalah para ulama[7] yang memiliki pengetahuan dan pengalaman sufistik. Mereka tampil sebagai ulama yang mempraktekkan

5. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2001) Cet. 1, h. 24-25.

6. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya laporan Marcopolo yang berkunjung ke wilayah Pantai Utara Sumatera yang pertama mengenal Islam di Melayu, sebagai utusan Imperium Cina dan menegaskan adanya Kesultanan Islam Sumudra Pasai. Di sinilah ditemukan para pedagang dari Kromendul dan para pedagang dari Arab setelah jatuhnya Bagdad dari serangan Mongol yang menyebarkan Islam di Pertak, yang di kemudian menjadi kota bagian dari Kerajaan Aceh. Lihat Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, h. 4-5.

moral-moral ketasawufan, bahkan kerapkali membawa dan mempraktekkan tarekat tertentu. Para ulama' tampil sebagai figur-figur sufi kharismatik, berwibawa dan arif, akomodatif, dan bahkan bersikap kompromis terhadap budaya dan kearifan lokal, juga selalu menjunjung tinggi nilai-nilai keteladanan yang luhur.

Oleh karena itu, tanpa menafikan tiga pendekatan yang lain, pendekatan terakhir ini nampaknya lebih bisa dipertimbangkan dan dapat diterima. Karena dengan melihat figur para pembawa Islam sebagaimana disebutkan di atas tadi. Hal demikian telah diakui oleh orientalis, A.H. Johns yang mengakui bahwa kemungkinannya kecil sekali jika Islam datang ke Indonesia melalui pendekatan dagang. Ia mengajukan teori bahwa para sufi pengembaralah yang terlibat lebih berhasil melakukan penyiaran Islam di Indonesia.

Keberhasilan para ulama'-sufi sangat ketiharan ketika adanya banyak Muslim *Sunni*—termasuk ulama' dan sufi—dari Persia (sekarang: Iran), yang melakukan hijrah ke wilayah-wilayah yang baru di-Islamkan disebabkan munculnya situasi politik yang tidak menentu di wilayahnya. Hal ini dapat mempercepat adanya konversi agama kepada Islam, yaitu di Anak Benua India, Eropa timur dan Tenggara, juga Nusantara (Indonesia) pada periode antara paruh kedua abad ke-10 dan akhir abad ke-13. Seluruh proses mempunyai andil terhadap kebangkitan yang oleh Hodgson disebut sebagai "internasionalisasi (universalisasi)" Islam *Sunni*.[7]

7. Lihat Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1998), Cet. IV, h. 26. Lihat M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam II*, (Chicago: University of Chicago Press, 1974),

Proses penyebaran Islam di negara-negara Asia Tenggara—khususnya di Indonesia—yang berkembang secara spektakuler adalah suatu kenyataan yang tidak bisa diingkari baik oleh sejarahwan maupun para peneliti. Hal ini karena sikap yang ditunjukkan oleh para sufi itu penuh kasih sayang, kompromis, dan lebih berwawasan *local wisdom*. Alwi Shihab mencatat, bahwa tasawuf itu memang memiliki kecenderungan manusia yang terbuka dan berorientasi kosmopolitan.[8]

Pernyataan di atas tidaklah berlebihan, kita telah banyak menyaksikan tokoh-tokoh sufi dengan sikap dan perilakunya yang khas, suka menolong dan membantu antar sesama, kasih sayang, membangun rasa kebersamaan dan persaudaraan sejati di tengah-tengah masyarakat beragam (*bhinneka*), bahkan lebih egaliter dan inklusif, dalam menghadapi budaya dan tradisi lokal. Hal ini yang kemudian para sufi itu sangat disuka dan dekat dengan masyarakat kalangan bawah, di samping sikap akomodatif dan kompromis yang dimilikinya itu. Hal inilah yang menyebabkan Islam cepat tersebar ke seluruh Nusantara dengan damai, tanpa kekerasan (*civil penetration*).

Mereka berjuang untuk menyebarkan Islam karena panggilan hati nurani yang merupakan kewajiban dan tanggung jawabnya sebagai mukmin sejati, tanpa mengharap hadiah atau pun pamrih apapun. Murni panggilan Ilahi. Sebagaimana digambarkan al-Qur'an: "*Orang-orang yang tidak terhalang oleh perdagangan dan jual beli untuk tetap menjalin hubungan dengan Allah Swt*".[9]

---

h. 1-368.

8 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 13.

9 QS. *an-Nur* (24): 37).

Abbas Mahmud al-Aqqad seperti dikutip Atwi Shihab memberikan ilustrasi, bahwa "barangkali kepulauan Indonesia ini merupakan tempat paling layak untuk membuktikan kenyataan bahwa Islam diterima dan berkembang di tengah-tengah penduduk yang menganut agama lain. Di setiap penjuru negeri terdapat bukti nyata betapa keteladanan yang baik berperan dalam penyebarannya tanpa menggunakan kekerasan".[10] Hal ini membuktikan bahwa para pembawa dan penyebar Islam telah paham akan kondisi sosio-kultural dan sosio-psikologis masyarakat Indonesia, sehingga pendekatan dan metode yang digunakan pun sangat cocok dan disuka masyarakat Indonesia.

Wajah Islam Nusantara (baca: Indonesia), adalah beraneka ragam, dengan corak dan faham yang berbeda-beda (*bhinneka*). Demikian pula agama, suku, etnis, dan budayanya.Cara masyarakat Muslim di negeri ini jugaberagam dalam menghayati agama dan kepercayaan yang mereka anut dan yakini. Akan tetapi, sebagaimana diakui Martin van Bruinessen, ada satu segi yang sangat mencolok sepanjang sejarah kepulauan ini. Martin mengatakan: "Untaian kalung mistik yang begitu kuat mengebat Islamnya! Tulisan-tulisan paling awal karya Muslim Indonesia bernafaskan semangat tasawuf, dan seperti yang seringkali dikatakan banyak orang, karena tasawuf inilah terutama sekali orang Indonesia memeluk Islam. Islamisasi Indonesia mulai dalam masa ketika tasawuf merupakan corak pemikiran yang dominan di dunia Islam.

---

10 Abbas Mahmud al-Aqqad, *al-Islam fi al-Qarn al-Isyrin: Haditsihi wa Mustaqbalihi*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1954), h. 7. Lihat juga Shihab, *Islam Sufistik*, h. 14.

Pikiran-pikiran para sufi terkemuka Ibn al-'Arabidan Abu Hamid al-Ghazali sangat berpengaruh terhadap pengarang-pengarang Muslim generasi pertama di Indonesia. Apalagi hampir semua pengarang tadi juga menjadi pengikut sebuah tarekat".[11] Dengan demikian di kalangan sejarahwan dan peneliti orientalis, dan cendekiawan Indonesia sendiri, kiranya tidak ada perbedaan untuk mengakui bahwa para sufi dan ajaran tasawuf yang dikembangkannya,menjadi faktor terpenting dalam proses Islamisasi di Indoensia.

Walaupun begitu, masih saja ditemukan beberapa pandangan apriori mengenai tasawuf—khususnya di Indonesia. Orientalis Snouck Hurgronje misalnya, mengatakan bahwa meski tasawuf berperan nyata dalam proses Islamisasi di Indonesia, ajaran-ajarannya tidak lebih dari sekedar *bid'ah* dan dongeng-dongeng yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan *syari'at*. Lebih lanjut Snouck menyatakan, bahwa tasawuf dihormati umat Islam Indonesia karena kepercayaan-kepercayaan sisa-sisa Hinduisme masih melekat, sehingga menjadi faktor penentu bagi keberhasilan kaum sufi dalam proses Islamisasi di Indonesia.[12]

Dalam kaitan ini, Martin mencatat bahwa hingga akhir abad 19, pendapat yang muncul ketika itu adalah bahwa orang Indonesia itu bukanlah Muslim betulan (seperti halnya orang Arab), dan di bawah polesan ke-Islaman yang tipis itu kepribadian orang Indonesia terutama masih tetap dibentuk oleh agama-agama sebelumnya (Hindu, Budha dan berbagai bentuk animisme). Martin mengutip seorang

11 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* (Bandung, Mizan, 1996), Cet. IV, h. 15.

12 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 14.

Penginjil Protestan, Poensen, yang bekerja puluhan tahun di Jawa Timur, menulis pada tahun 1883, bahwa mayoritas dari keseluruhan jumlah penduduk mengaku sebagai Muslim, tetapi "yang mereka ketahui tentang Islam tidak lebih dari pada sunatan, puasa, daging babi itu haram dimakan, adanya *grebeg besar* dan *grebeg mulud*, dan beberapa hari raya lainnya". Lebih lanjut Martin mengatakan, bahwa di permukaan orang Jawa itu Islam, tetapi "di lubuk jiwanya yang lebih dalam, keberagamaan lain masih hidup, dan ini menggeliat dan mengungkapkan diri dalam pelbagai bentuk dan pandangan yang nyata-nyata bukan Islam; (rakyat) belumlah hidup dan berfikir secara Islam"[3]

Akan tetapi Alwi Shihab[4] memberikan pendapat berbeda, bahwa pandangan-pandangan apriori di atas tidaklah tepat dan mengada-ada. Ia mengajukan beberapa argumen. *Pertama*, jika kita dapat berandai-andai bahwa Islam diperkenalkan mirip atau bahkan sama dengan kepercayaan-kepercayaan dalam Hindu-Budha, tentu hal ini akan lebih tepat menjadi faktor kegagalan total dakwah Islam, sebab dengan begitu orang-orang Indonesia justru tidak melihat kelebihan dan keunggulan ajaran-ajaran Islam. Lalu untuk apa konversi ke dalam Islam jika pada akhirnya sama dengan yang mereka anut.

Kedua, dengan adanya usaha penentangan dari Syaikh Nuruddin ar-Raniri terhadap ajaran panteisme Hamzah Fansuri dan Syams ad-Din as-Sumatrani pada abad 17, yang dianggap menyalahgunakan tasawuf, bahkan dinilai *zindiq* yang menyesatkan. Dia mengarang sebuah kitab "*Hujjat al-Siddiq fi Daf'i Zindiq*. Jika demikian adanya,

[3] Poensen, *Penchar*, h. 21.

[4] Shihab, *Islam Sufistik*, h. 16-18.

mengapa karya al-Raniri tidak dijadikan rujukan di dalam menggambarkan sikap dan peranan kaum sufi dalam proses Islamisasi di Indonesia.

Ketiga, tidaklah tepat mengklaim bahwa Hamzah Fansuri dan para pengikutnya terpengaruh dengan kepercayaan-kepercayaan Hindu-Budha. Akan tetapi terpengaruh oleh ajaran-ajaran sufi semisal al-Hallaj, Ibn 'Arabi, al-Suhrawardi, dan Jalal al-Din al-Rumiyang berorientasi filosofis. Ketika konsepsinya itu ditemukan adanya pertentangan dengan akidah Islam, hal itu bukan merupakan pertentangan substansial, melainkan ekspresi penghayatan tauhid dalam bentuk baru atau salah satu jenis ekspresinya. Menurut al-Ghazali, terkadang dua aliran dapat bertemu dalam satu sasaran atau dua sasaran yang mirip, dan ini tidak lantas berarti salah satu terpengaruh dari yang lain atau yang satu menjiplak yang lain, tetapi pertemuan tersebut sering ditentukan oleh faktor kondisi psikologis yang sama.[15]

Dengan demikian, tidak ada keraguan sama sekali, bahwa peran para sufi dalam penyebaran Islam di Indonesia memiliki tempat istimewa. Kiranya bisa diandaikan, bahwa jika bukan karena para sufi sebagai penyebar dan pendakwah Islam di Indonesia ini barangkali wajah Islam di Indonesia ini tidak akan tampak seperti yang saat ini kita saksikan, yaitu Islam dengan wajah toleransi, akomodatif, kompromistik, dan inklusif. Walaupun dalam perkembangan selanjutnya, wajah Islam Indonesia, tampak mengalami perubahan seiring dengan perubahan dunia global dan lokal (glokal).

---

15 Dekong Faisal Budi 'Aun, *al-Tasawwuf al-Islami al-Tariq wa al-Rijal* (Kairo: Maktab Salim Ra'fat, 1983), h. 12-13.

Apakah ini wajah Islam fundamentalis, liberalis, ataupun moderatis.

Wali Songo adalah pelopor dan pemimpin dakwah Islam yang berhasil merekrut murid masing-masing untuk menjalankan dakwah inklusif dan akomodatif di tengah kebhinnekaan budaya dan tradisi lokal yang telah dijalankan oleh sebagian besar masyarakat Nusantara sejak jauh sebelum hadirnya Islam. Para Wali Songo telah memainkan peran penting dalam proses Islamisasi di Nusantara—khususnya di Tanah Jawa. Hal ini dibuktikan dengan berbagai catatan sejarah yang tidak hanya ditulis oleh para peneliti Nusantara, namun juga oleh peneliti berbagai negara baik dari Timur Tengah maupun Barat (baca: Orientalis) sebagaimana yang telah dikemukakan di atas.

Prof. KH. R. Moh. Adnan dalam bukunya, *Walisana. Babad Tanah Jawi, Babad Cirebon, dan Primbon*, seperti dikutip oleh Agus Sunyoto, menjelaskan bahwa Wali Songo sebenarnya adalah semacam lembaga dakwah yang berisi tokoh-tokoh penyebar Islam yang berdakwah secara terorganisasi dan sistematis melakukan usaha-usaha pengislaman masyarakat Jawa dan pulau-pulau lain di sekitarnya. Masing-masing anggota Wali Songo memiliki tugas menyampaikan dakwah Islam melalui berbagai perbaikan dalam sistem nilai dan sistem sosial budaya masyarakat.[16] Dalam buku tersebut disebutkan tugas tokoh-tokoh Wali Songo untuk mengubah dan menyesuaikan tatanan nilai-nilai dan sistem sosial budaya di tengah

16 Lihat Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, (Jakarta: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU, 2013), h. 147.

masyarakat yang plural (bhinneka).

1. Maulana Malik Ibrahim (w. 1419 M.) yang dikenal dengan sebutan Syekh Maghribi, sebagian literatur menyebutkan dia berasal dari Gujarat India. Sebagian lainnya menyebutkan dia berasal dari Turki di saat Turki dipimpin oleh Sultan Muhammad I. Maulana Malik Ibrahim adalah tokoh pertama yang memperkenalkan Islam di Jawa dan yang pertama mendirikan pesantren. Sebuah sistem pendidikan yang menyiapkan murid-muridnya menjadi ulama syari'at dan muballigh. Dimakamkan di Gresik Jawa Timur, dan hingga kini tempat makamnya menjadi tempat ziarah dari berbagai kalangan.[17] Dakwah yang paling menonjol dari Maulana Malik Ibrahim ini adalah kepiawaiannya dalam menghadapi masyarakat yang mayoritas beragama Hindu. Dalam berdakwah dia menggunakan pendekatan kultural dan kebijaksanaan. Dia dikenal juga sebagai ahli pertanian dan pengobatan. Dia juga sangat welas asih terhadap rakyat. Oleh karena itu, para raja dan penguasa pun mudah terpikat dan mengikuti ajakannya untuk beragama Islam.[18]
2. Sunan Ampel Raden Rahmat. Dia pergi ke Gresik mengunjungi Maulana Malik Ibrahim pada tahun 804 H./1401 M. Dia berasal dari Kamboja, Indo-Cina. Dia dianggap sebagai pencipta dan perencana negara

17 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

18 Lihat Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Ringkasan Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006); Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 11-17.

Islam yang pertama di Jawa.[18] Makamnya menjadi bukti keagungan perjuangannya demi agama Islam dan umatnya.[19] Kontribusi Sunan Ampel adalah membuat peraturan-peraturan yang Islami untuk masyarakat Jawa (*Suwuhunan ing Ngampel-denta handamel pranataning agami Islam. kanggenipun ing tiyang Jawi*).[20]

3. Sunan Bonang Maulana Makhdam Ibrahim, putra Sunan Ampel. Dia dilahirkan pada 1465 M. dan wafat 1525 M. Dia mendirikan pesantren di tempat tinggalnya. Dia juga sebagai salah seorang pendiri kerajaan Demak.[21]Dia dianggap sebagai pencipta gending *Darma*, dan menyiarkan agama Islam di Jawa Timur pesisir sebelah utara.[22]Kontribusinya yang dianggap konteks dengan budaya dan tradisi setempat adalah mengajar ilmu suluk, membuat gamelan, menggubah irama gamelan*(Kanjeng Susuhunan Bonang, adamel sasuluking ngelmi kaliyan amewahi ricikanipun ing gangsa, utawi amewahi laganipun ing gending*).[23]

4. Sunan Giri ibn Maulana Ishaq bergelar Sultan Abd al-Faqih. Nama aslinya Muhammad 'Ain al-Yaqin, dan termasuk keturunan Imam al-Muhajir yang terpopuler. Dia sempat belajar pada Sunan Ampel. Oleh karena kharismadan kepribadiannya yang agung,

---

19 Mu'jani, *Tasawuf Nusantara*, h. 24.

20 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

21 Suryolo, *Atlas Wali Songo*, h. 148

22 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

23 Mu'jani, *Tasawuf Nusantara*, h. 26.

24 Suryolo, *Atlas Wali Songo*, h. 148

dia bergelar Sultan walaupun dia tidak menjalankan kekuasaan politik.[25] Dia dianggap sebagai pencipta gending *Asmaradana* dan *Pucung*.[26] Sunan Giri membuat tatanan pemerintahan di Jawa, mengatur perhitungan kalender siklus perubahan hari, bulan, tahun, windu, menyesuaikan siklus pakuwon, juga merintis pembukaan jalan (*Kanjeng Susuhunan ing Giri adamel pranatanipun ing karaton Jawi, kaliyah amewahi bangsa pepetangan lampahing dinten wulan tahun windu, utawi amewahi lampahing pakuwon sapanunggalipun, kaliyan malih amiwiti damel dalan tiyang Jawi*).[27]

5. Sunan Drajat Maulana Syarifuddin, seorang da'i besar yang juga merupakan salah seorang pendiri kerajaan Demak.[28] Dia dianggap sebagai pencipta gending *Pangkur*, dan dia juga dikenal sebagai orang yang memiliki jiwa sosial tinggi.[29] Sunan Drajad mengajarkan tatacara membangun rumah, alat yang digunakan orang untuk memikul orang seperti tandu dan joli (*Kanjeng Susuhunan Drajad, amewahi wanguning griya, utawi tiyang ingkang karembat ing tiyang, tandu joli sapanunggalanipun*).[30]

6. Sunan Kalijaga Maulana Muhammad Syahid, seorang da'i yang banyak bepergian, penulis nasehat-nasehat keagamaan yang dituangkan dalam bentuk

25 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

26 Mu'yuri, *Tasawuf Nusantara*, h. 30.

27 Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

28 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

29 Mu'yuri, *Tasawuf Nusantara*, h. 48.

30 Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

wayang. Dia mengadopsi seni Jawa sebagai salah satu media memperkenalkan ajaran tauhid.[31] Karena itu, dia dianggap sebagai pencipta wayang kulit, pengarang cerita-cerita wayang berjiwa Islam. Dia menyiarkan Islam di Jawa Tengah bagian selatan, para muridnya terdiri dari golongan ningrat, priyayi, dan sarjana. Dia dikenal memiliki jiwa sosial tinggi, sehingga seringkali menolong dan membantu rakyat miskin dan anak yatim. Dia sangat disegani oleh para birokrat kerajaan dan ajaran-ajarannya ditaati. Di antara ajarannya yang sering disampaikan olehnya adalah: "Jangan hanya senang kalau kita sedang mempunyai kekuasaan, sebab hal itu akan ada akibatnya sendiri-sendiri. Jangan hanya ingin menang sendiri yang dapat menyebabkan perpecahan negara dan bangsa, melainkan harus senang bermusyawarah demi menjaga ketenteraman lahir batin".[32]

7. Sunan Kudus Maulana Ja'far al-Shadiq ibn Sunan Usman. Kegiatannya berpusat di Kudus, Jawa Tengah. Berkat ketinggian ilmu dan kecerdasan pemahamannya, oleh orang-orang Jawa dijuluki walinya ilmu. Ide pemberian nama Kota Kudus yang diusulkannya dimaksudkan untuk mendapat berkah dari *Bait al-Maqdaday* (Palestina).[33] Dia dikenal sebagai pencipta gending *Maskumambang* dan *Mijil*. Dia juga dikenal sebagai pujangga yang banyak mengarang dongeng-dongeng yang bersifat

31 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

32 Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 53–54.

33 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 22.

religi.[34] Sunan Kudus disebut sebagai perancang pekerjaan peleburan, membuat keris, melengkapi peralatan pande besi, kerajinan emas, juga membuat peraturan undang-undang hingga sistem peradilan yang diperuntukkan bagi orang Jawa (*Kanjeng Susuhunan Kudus amewahi dapuripun dadamel, waos duwung sapanunggalipun, utawi amewahi parabotipun bekakasing pande, kaliyan kemasan, saha udamel angger-anggeripun hingga pengadilan hukum ingkang keninging kalampahan ing titiyang Jawi*).[35]

8. Sunan Muria Maulana Raden 'Umar Sa'id, putra Maulana Ja'far ash-Shadiq, dan memiliki nama kecil Raden Prawoto. Bergelar Sunan Muria karena dimakamkan di dataran tinggi Muria, Jawa Tengah.[36] Dia dianggap sebagai pencipta gending *Sinom* dan *Kinanti*. Sunan Muria dalam menyebarkan Islam dengan cara amendekati kaum dagang, nelayan, dan petani. Dia dianggap sebagai wali yang mempertahankan berlangsungnya gamelan sebagai kesenian Jawa yang sangat digemari oleh rakyat, dan gamelan ini digunakan sebagai media dalam menyiarkan ajaran Islam.[37] Cara dan media ini ternyata sangat efektif untuk penyebaran Islam.

9. Sunan Gunung Djati Maulana al-Syarif Hidayatullah, penyebar Islam terbesar di Jawa Barat. Dia wafat dan dimakamkan di Gunung Djati, yang

---

34 Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 43.

35 Sunyoto, Atlas Wali Sengo, h. 148

36 Shiksa, *Islam Sufistik*, h. 24.

37 Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 46.

terletak tidak jauh dari kota Cirebon.[38] Sunan Gunung Djati disebut sebagai orang yang pertama kali mengajarkan tatacara berdoa dan membaca mantra, tatacara pengobatan, dan tatacara membuka hutan (*Kanjeng Susuhunan ing Gunung Djati ing Cirebon, amewahi donga hakaliyan mantra, utawi parasat miwah jajampi utawi amewahi dadamelipun tiyang babad wana*).[39]

Dari konsep dan ajaran yang dikembangkan Wali Songo tersebut, tampak jelas bahwa tasawuf yang dibawa oleh Wali Songo itu terlihat sangat mentradisi, karena senantiasa berdialog dan berdialektika dengan situasi dan zaman. Tasawuf yang diajarkan seakan tidak dapat dilepaskan dengan konteks sosio-kultur budaya setempat, yaitu budaya (kultur) masyarakat Jawa pada waktu itu. Oleh karena itu, tasawuf Wali Songo terlihat inklusif, akulturatif, dan akomodatif terhadap kebhinnekaan (keberagaman) ummat Nusantara. Hal Inilah yang kemudian mentransmisi ke dalam tokoh tokoh sufi Nusantara berikutnya, seperti: Hamzah Fansuri,Syekh Nuruddin al-Raniri, Syamsuddin al-Sumatrani, Abdurrauf al-Singkili, Syekh Abdussomad al-Palimbani, Syekh Muhyiddin al-Jawi (Pamijahan), Syekh Hasyim Asy'ari, dan lain-lain.[40] Pada perkembangan selanjutnya, Islam di Nusantara telah tampak sebagai Islam yang cocok, luwes, sejalan seirama dan dinamis seiring dengan dinamika yang mengiringinya. Inilah pandangan Islam —sebagaimana adagium dalam qaidah ushul — yang senantiasa sesuai dengan kondisi zaman dan tempat (*al-*

---

38 Shihab, *Islam Sufistik*, h. 24.

39 Sangnaa, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

40 Lihat Ni'am, *Tasawuf Sunnah*, h. 200-201.

mashlahah bi taghayyur al-amkan wa al-azminah).

Islam dalam konteks Nusantara (baca: Indonesia) selanjutnya menunjukkan Islam yang ramah, damai, dan rahmah bagi semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Islam tidak seharusnya dihadapkan atau dipertentangkan dengan perbedaan (kebhinnekaan) yang ada. Ajaran Islam pada hakikatnya dapat didialogkan bahkan dipertemukan dengan kebhinnekaan yang ada, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Keberagamaan model inilah yang dibawa dan dikembangkan oleh Wali Songo, kemudian mentransmisi dari generasi ke generasi penyebar dan pengembang Islam selanjutnyadi bumi Nusantara ini. Oleh karena itu, jika ditemukan ada upaya untuk merubah atau mengganti model keberagamaan sebagaimana yang selama ini telah dipegangi oleh mayoritas ummat Muslim Nusantara ini, maka sebenarnya upaya tersebut merupakan pengingkaran terhadap sejarah bahkan pengingkaran terhadap realitas kebhinnekaan yang juga merupakan ketetapan Tuhan (*sunnatullah*), bahkan dianggap telah menyalahi dari orisinalitas ajaran Islam itu sendiri. Dengan demikian, Islam tidaklah dapat disamakan dengan Islam di Arab, Islam di Afghanistan, Islam di Mesir, dan Islam manapun. Islam dalam konteks Indonesia adalah orisinalitas Islam Indonesia. Sebab Islam pada hakikatnya tidak dapat dilepaskan begitu saja dari aspek sosiologis, geografis, dan kultural masyarakat setempat. Model keberagamaan seperti ini hampir selalu dijumpai pada ajaran-ajaran dan praktek tasawuf melalui para tokoh sufi.

B. Ajaran dan Praktik Tasawuf Kebhinnekaan Sufi Nusantara

Sebagaimana disinggung di atas, bahwa pemahaman keagamaan yang pluralistik dan inklusif terhadap kebhinnekaan sebenarnya lebih dapat ditemukan pada para sufi dibanding dengan pemahaman yang dibawa oleh kelompok lain di dalam Islam. Para sufilah sebenarnya yang pertama kali dapat membangun jembatan komunikasi/ dialog dengan berbagai kalangan, tanpa dibatasi oleh perbedaan primordial. Para sufi dalam membangun dialog kemanusiaan atas nama makhluk Tuhan seakan telah melewati batas-batas keyakinan dan agama dengan tidak meninggalkan prinsip tauhid dan syari'at yang dipeganginya. Di dalam tauhid ada sebuah keyakinan bahwa Allah swt. adalah sebagai pusat segalanya, dan akan kembali kepada Nya. Inilah yang kemudian menegasikan pemahaman dan pandangan akan eksklusifitas manusia. Yang paling penting menurut para sufi, adalah tingkat pengabdian dan ketakwaan yang dimiliki oleh manusia itu sendiri. Perbedaan yang tampak di dunia ini hanyalah simbolisasi keberbedaan yang ditunjukkan Tuhan kepada hamba-Nya. Pada hakikatnya, manusia adalah sama di hadapan Tuhan. Yang membedakan manusia satu dengan lainya adalah pada tingkat pengabdian dan sikap tanggungjawabnya terhadap titah yang dibebankan Tuhan kepada makhluk-Nya.

Pesantren sebagai miniatur masyarakat Muslim Indonesia telah menunjukkan sepak terjangnya dalam mengartikulasikan Islam moderat– yang diambil dari pesan-pesan tokoh sufi di Nusantara.[41] Tidak sedikit

41 Tidak bisa dinafikan memang, bahwa disinyalir ditemukan adanya pesantren yang justru jauh dari aspek-aspek moderatisme. Hal ini yang kemudian

tokoh sufi Nusantara yang dihasilkan pesantren memiliki pandangan inklusif dan moderat dalam menjembatani dialog keberagaman dan keberagamaan ummat di Nusantara. Dalam kaitan ini dapat disebutkan misalnya, selain didahului oleh para Wali Songo yang disebutkan di atas, juga ada banyak tokoh sufi Nusantara lainnya, misalnya mulai dari Hamzah Fansuri, Syamsudddin al-Sumaterani, Nuruddin al-Raniri, Abdul Shamad al-Palimbani, Syekh Yusuf al-Makassari, Syekh Arsyad al-Banjari, Syekh Nawawi al-Banteni, Syekh Muhyidin al-Jawi, Syekh Mutamakin, Syekh Cholil Bangkalan, Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari, K.H. Mukhtar Syafa'at, Syekh Ihsan al-Jampesi, hingga tokoh sufi mutakhir, seperti K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Hamim Jazuli Kediri, K.H. Achmad Shiddiq, K.H. Abdurrahman Wahid, Habib Luthfi Pekalongan, K.H. Husaini Ilyas Mojokerto, K.H. Sholeh Bahrudin Ngalah Pasuruan, dan masih banyak lagi yang lainnya. Mereka adalah perintis, penggerak dan *transmitter (sanad)* sejati pesantren di Nusantara, yang sangat berpegang teguh kepada nilai-nilai dari ajaran tasawuf yang inklusif dan humanis.

Para tokoh sufi Nusantara tersebut merupakan *transmitter* ajaran tasawuf yang cenderung lebih inklusif dibanding dengan ajaran dan pemahaman yang dibawa

---

membawa kepada munculnya kontentar-kontentar miring terhadap eksistensi pesantren. Misalnya pesantren Al-Mukmin Ngruki Solo yang dinaungi oleh Ustadz Abu Bakar Ba'asyir; Pesantren Al-Islam, di Tenggulun, Solokuro, Lamongan, Jawa Timur; Pondok Pesantren Umar bin Khattab, Bima, Nusa Tenggara Barat, dan lain-lain. Bahkan Yusuf Kalla pada saat menjabat Wakil Presiden dari Presiden Susilo Bambang Yudoyono, pernah mengusulkan untuk menutup pesantren-pesantren yang disinyalir mengajarkan nilai-nilai kekerasan.

dan dikembangkan oleh kelompok lain seperti oleh kaum fiqh (*fuqaha'*) dan teolog (*mutakallimun*). Keberhasilan mereka dalam mengartikulasikan nilai-nilai ajaran Islam ke dalam kehidupan masyarakat Nusantara disebabkan oleh kepiawaian para pendakwah Islam itu sendiri, di samping juga karena citra dan pesona diri yang ditunjukkan oleh para sufi, yaitu sikap kompromis dan akomodatif terhadap budaya setempat (*local wisdom*). Oleh karena itu, para ahli sejarah melihat bahwa nyanis penyebaran Islam di Nusantara ini tidak pernah mengalami kegaduhan (konflik) sama sekali. Menurut Alwi Shihab, kondisi ini disebabkan oleh beberapa faktor penentu, yaitu melalui media seni, adat istiadat, dan tradisi kebudayaan setempat. Pendapat Shihab juga diakui oleh sejarahwan seperti A.H. John dan H.A.R. Gibb.[42]

Para tokoh sufi dalam dakwahnya di Nusantara seakan memahami betul tentang seluk-beluk kondisi sosial-budaya, adat-istiadat, dan karakter setempat, sehingga mereka dapat dengan mudah berakomodasi dan berakulturasi dengan tidak menegasikan prinsip-prinsip ajaran Islam, bahkan mereka justru menanam dan mendinamisasikan secara elok. Dengan mengetahui budaya dan karakter masyarakat setempat, maka para sufi akan lebih mudah untuk memilih media dan metode yang tepat dalam proses Islmaisasi di Nusantara ini. Karakter yang paling menonjol dari masyarakat Nusantara adalah adanya hidup gotong-royong, tepo seliro, saling menghargai perbedaan, guyup-rukun, dan suka berkumpul baik dalam keadaan susah maupun gembira. Karakter inilah yang kemudian menjadi modal penting dalam membangun kebersamaan di tengah keberagaman (kebhinnekaan).

42 Lihat Shihab, *Islam Sufistik*, h. 40.

Karakter seperti ini sangat dipahami oleh para tokoh sufi sebagai da'i dan penyebar Islam di Nusantara ini.

Para tokoh sufi Nusantara yang telah disebutkan di atas, sangat memahami kultur, adat istiadat dan karakter masyarakat setempat, sehingga apa yang disampaikan selalu sejalan dengan apa yang dikehendaki masyarakat. Para sufi telah masuk ke dalam acara-acara tradisi kebudayaan setempat. Di antara contoh kebiasaan yang dilakukan oleh kebanyakan masyarakat Nusantara adalah acara "begadang" semalam suntuk dengan diisi oleh acara ritual keagamaan. Kondisi ini dapat dibaca oleh sufi sebagai media efektif dalam rangka untuk memasukkan unsur-unsur religius ke dalam kegiatan-kegiatan tersebut. Yang awalnya hanya begadangan semalam suntuk dimasuki dengan merubah acara *wiridan* (*dzikir*an) bersama, dengan tidak menghilangkan substansi dari acara ritual yang dimaksdukan oleh masyarakat setempat. Hal ini dapat mempermudah untuk mengalihkan kebiasaan begadang semalaman itu menjadi sebuah *halaqah dzikir*. Demikian juga acara khitanan, upacara kelahiran anak, dan pernikahan, juga seringkali diringi dengan berbagai seni musik dan nyanyian. Namun oleh para sufi tersebut diselingi dengan sedikit demi sedikit dimasuki shalawatan (baca salawat kepada Nabi SAW) dengan sebuah lagu yang indah dan merdu. Akhirnya ritual-ritual semacam itu berubah menjadi acara ritual khitanan (*walimat al-khitan*), 'aqiqahan (*walimat al-tasmiyah*), dan pernikahan (*walimat al-nikah*), dan lain-lain.[43] Di mana hingga saat ini upacara-upacara ritual semacam itu tidak pernah hilang dari bumi Nusantara dan menjadi tradisi yang membumi, bahkan

43 Shihab, *Islam Sufistik*, hal. 40-41.

menjadi ciri khas keberagamaan Islam Nusantara, yang tidak pernah dijumpai di Negara manapun di dunia ini.

Secara individual, sosok dan pesona sufi ditunjukkan dalam sikap dan perilakunya dalam menghadapi setiap problem yang dihadapi ummat. Setiap saat masyarakat berbondong-bondong untuk datang ke sufi (baca: kyai pesantren) yang dianggap memiliki kelebihan supranatural; mulai dari hanya sekedar meminta restu (do'a) agar tanamannya menjadi subur dan panen dengan maksimal, penyembuhan sakit yang diderita oleh warga, konsultasi soal pernikahan anaknya, minta restu agar barang dagangannya menjadi laris; hingga konsultasi soal sukses dalam jabatan politik, dan lain-lain. Dalam konteks ini, sufi/ kyai pesantren tertentu dianggap mampu segala-galanya, mulai soal keduniaan hingga pada soal-soal spiritual (rohani) seakan dapat diselesaikan oleh seorang sufi tersebut.[44]

Yang lebih menarik lagi dari pesona sufi dan hal ini biasa terjadi di kalangan pesantren adalah fenomena adanya tamu yang datang dari berbagai strata sosial, agama, etnis, dan kepercayaan yang berbeda. Tidak sedikit tokoh sufi didatangi oleh orang yang berbeda keyakinan dan kepercayaan, hanya sekedar minta dido'akan. Pada konteks ini, penulis akan mencoba memaparkan satu persatu dari tokoh sufi Nusantara yang menurut hemat penulis memiliki concern terhadap faham kebhinnekaan yang ada di Nusantara.

---

44 Tersebut dengan kisah para sufi/kyai pesantren dan peranya dalam memberikan saesament terhadap masyarakat untuk menghadapi dan menyelesaikan berbagai problem kemamalan, dapat dibaca pada M. Dawam Rahardjo (ed), *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah*. (Jakarta: Pemimpinan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1985).

1. Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari

Syekh Hasyim Asy'ari adalah sosok ulama kharismatik dan memiliki pengaruh sangat besar terhadap terbentuknya tatanan kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara, dan beragama di Indonesia. Syekh Hasyim tidak hanya dikenal sebagai sosok ulama yang berhasil membidani lahirnya sebuah *jam'iyyah* (organisasi) Islam terbesar NU (Nahdaltul Ulama) di Nusantara, namun lebih dari itu. Sykeh Hasyim adalah seorang ulama *mujahid* dan *mujtahid* yang meletakkan dasar-dasar kebangsaan dan kenegaraan melalui "Resolusi Jihad fi Sabilillah" untuk menggelorakan semangat juang para santri dan ummat Islam di santero Nusantara dalam rangka mengusir penjajah (kolonialis) dari bumi Nusantara, yaitu tepatnya pada tanggal 22 Oktober 1945, sehingga Indonesia telah memperoleh kemerdekaan dengan gemilang. Pada saat itu Syekh Hasyim bertindak sebagai Ra'is Akbar Nahdlatul Ulama dan Ketua Besarnya adalah K.H. Abdul Wahab Hasbullah. Isi dari Resolusi Jihad tersebut adalah: "Berperang menolak dan melawan penjajah itu *fardlu 'ain* (yang harus dikerjakan oleh tiap-tiap orang Islam, laki-laki, perempuan, anak-anak, bersenjata atau tidak) bagi yang berada di jarak lingkaran 94 km dari tempat masuk dan kedudukan musuh. Bagi orang-orang berada di luar jarak lingkaran tadi, kewajiban itu jadi *fardlu kifayah* (yang cukup kalau dikerjakan sebagian saja)…".[45]

Seruan jihad Syekh Hasyim melalui "Resolusi

---

45 Teks lengkap Resolusi Jihad, dapat dilihat pada Militamudin, *KH. Hasyim Asy'ari (Menghangun, Membela, dan Menegakkan Indonesia)*, (Bandung, Marja, 2017), h. 110-111. Lihat juga pada Agus Sunyoto, "Resolusi Jihad NU dan Perang Empat Hari di Surabaya", dalam *www.nu.or.id*, diaksas tanggal 18 Agustus 2017.

Jihad" tersebut ternyata sangat efektif dalam memompa dan menginspirasi perjuangan arek-arek Suroboyo di bawah komando Bung Tomo – tepatnya pada tanggal 10 November 1945 – untuk mempertahankan dan mengusir penjajah.[46] Pengaruh seruan Syekh Hasyim melalui Resolusi Jihad tersebut tidak hanya menggema pada kalangan santri dan ummat Islam di wilayah Surabaya dan sekitarnya semata, namun juga telah merembet hingga seantero negeri, bahkan dunia. Inilah yang kemudian di anggap sebagai titik kulminasi sejarah panjang perjuangan bangsa Indonesia (khususnya ummat Islam) dalam mengusir penjajah di Nusantara selama berabad-abad. Oleh karena itu, tidaklah berlebihan jika Syekh Hasyim dalam perkembangan sejarah pergerakan dan perjuangan Indonesia, dikenal sebagai sosok ulama yang meletakkan dasar-dasar kebangsaan secara mapan di Nusantara ini, sehingga Pancasila, UUD '45, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika menjadi idiologi dan *common platform* bangsa Indonesia hingga saat ini. Sebagai bukti kecintaan Syekh Hasyim terhadap tanah airnya, para santri Tebuireng dibiasakan dengan menyanyikan lagu Indonesia Raya pada setiap Kamis, setelah mata pelajaran berakhir. Selain itu, Syekh Hasyim bersama para ulama NU lainnya melarang para santri memakai pantalon, dasi, topi, dan sepatu, yang biasa dipakai oleh penjajah dengan maksud menyerupai kesombongan, kekafiran, dan kegagahan para penjajah.[47] Tindakan Syekh Hasyim ini dalam perkembangan selanjutnya memiliki implikasi mendalam dalam penegakan kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan Bhinneka Tunggal Ika.

46 Baca Miftahuddin, *KH. Hasyim Asy'ari*, h. 14.

47 Miftahuddin, *KH. Hasyim Asy'ari*, h. 105.

Bahkan ada yang mengatakan, NKRI tidak akan terwujud dengan mapan tanpa *ijtihad* dan *jihad* para ulama yang dipelopori oleh Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari.

Syekh Hasyim memang tidak hanya dikenal sebagai sosok ulama kharismatik yang memiliki segudang ilmu pengetahuan agama —yang dikenal sebagai ahli di bidang Hadis namun Syekh Hasyim juga dikenal berhasil mengkontekstualisasikan ajaran dan prinsip agama dengan tradisi atau budaya setempat. Salah satu pertimbangan penting Syekh Hasyim mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama (NU) adalah dengan melihat aspek sosiologis, historis, dan kultural masyarakat Nusantara, khususnya di Jawa. Dengan kemajemukan yang ada, bagi Syekh Hasyim agama harus senantiasa kontekstual dan membumi dengan tidak merusak atau menegasikan prinsip-prinsip dan ajaran dalam Islam. Oleh karena itu, transmisi keberagamaan yang di bawa dan dikembangkan Syekh Hasyim adalah selalu mengacu kepada ajaran dan praktek keberagamaan yang telah diajarkan dan dikembangkan oleh para pendahulunya (*salaf al-shalihin*). Transmisi keilmuan Syekh Hasyim senantiasa tersambung dari *sanad* yang valid, jalur al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai *sanad* utama dan pertama. *Sanad* selanjutnya adalah tradisi dari para sahabat dan tabi'in dan para ulama shalih. Transmitter terdekatnya adalah Wali Songo yang lebih dulu mengajarkan dan mengembangkan pemahaman Islam yang kontekstual, akomodatif, dan akulturatif.

Anggapan ini kiranya tidak berlebihan jika kita menengok ajaran dan praktek tasawuf yang dikembangkan oleh Wali Songo tersebut. Ajaran dan praktek keberagamaan

yang dikembangkan oleh Wali Songo sangat membumi dan akomodatif terhadap budaya atau tradisi setempat. Inilah yang kemudian terus dikembangkan oleh generasi berikutnya, seperti oleh Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari dan para ulama lainnya di Nusantara, sehingga dalam perjalanan selanjutnya keberagamaan yang ada saat ini senantiasa mengacu kepada transmitter (*sanad*) tersebut. NU sebagai oraganisasi keagamaan Islam terbesar di Indonesia dianggap sebagai penerus paham keberagamaan yang paling konsisten dengan paham Islam inklusif, akomodatif, dan pluralis ini, sebagaimana yang diajarkan oleh para pendahulunya. Oleh karena itu, Islam di tangan NU inilah yang dianggap paling membumi dan ramah (*rahmah*) bagi semesta dibanding dengan Islam di tangan lainnya. Lebih-lebih ketika NU secara ideologis dan normatif mendeklarasikan diri dengan jargon "Islam Nusantara" pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015 yang lalu.

Di tubuh NU, Syekh Hasyim adalah *sanad* pertama terhadap pandangan "Islam Nusantara" ini. Oleh karena itu, hal-hal yang mengiringinya senantiasa dirujukkan kepada ajaran dan praktek keberagamaan darinya. Oleh karena itu, referensi utama dalam mendiskusikan Islam Nusantara kiranya kurang berbobot jika tidak mengacu kepada literatur yang pernah ditulis oleh Syekh Hasyim. Tentu literatur-literatur dari para pemikir dan praktisi keagamaan masa sebelum Syekh Hasyim juga menjadi bahan rujukan berharga untuk memperkaya pemahaman Islam Nusantara.[48]

---

48 Islam Nusantara haruslah sebuah *Islamic ecology/scape* dulu. Akan tetapi Islam yang dipahami sebagai seluruh ajaran dan praktek dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, sebagai "hasil dari konstekstualisasi terhadap dinamika sosial, budaya, politik, ekonomi dalam konteks Nusantara

Dalam perkembangan selanjutnya, ternyata gaung Islam Nusantara yang digagas NU ini telah mendapat respon dan apresiasi luar biasa, baik yang kontra maupun yang pro, tidak hanya dari kalangan Indonesia sendiri, namun juga berbagai belahan dunia. Tidak sedikit kalangan Barat dan Eropa bahkan dari Timur Tengah ingin mengkaji dan tahu lebih banyak tentang gagasan Islam Nusantara ini. Hal ini terjadi dimungkinkan sebagai akibat dari disstabilitas dan disharmoni yang melanda sebagian belahan dunia, khususnya di Timur Tengah yang terus mengalami gejolak dan konflik. Padahal khusus di Timur Tengah, selama ini dianggap sebagai pusat kajian dan praktek Islam, namun yang terjadi di sana justru sebaliknya; secara empiris seakan Islam tidak bisa berdialog lagi dengan konteks zamannya. Pada konteks ini, Islam di Indonesia seakan telah menjadi bukti bahwa ternyata Islam Nusantara dapat berjalan seiring-seirama di tengah kehidupan yang pluralistik dan modernitas, dan menjadi pilihan alternatif dalam menyelesaikan problem-problem keummatan, kebangsaan dan keagamaan di saat dunia sedang mengalami peradangan di berbagai aspek kehidupan.

Sumbangan pemikiran terbesar Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari terhadap tegaknya bangsa Indonesia adalah peletakan dasar-dasar negara yang didasarkan kepada spirit Islam yang membumi. Islam bagi Syekh Hasyim

---

(Indonesia), sehingga Islam dapat berdialog dan berdialektika dengan tuntutan zaman dengan tidak menghilangkan prinsip-prinsip ajaran yang telah baku. Model keber-Islaman seperti ini sebenarnya telah dijalankan oleh para pendahulu (ulama) Nusantara di masa-masa lalu, sehingga keber-Islaman yang ada di Indonesia senantiasa menghargai perbedaan, tidak ada konflik, dan selalu ramah dan rahmah bagi semesta.

dapat didialogkan dengan kondisi dan situasi zaman, sebab Islam didatangkan dalam rangka untuk memberikan perlindungan dan jaminan terhadap keberlangsungan hidup dan kehidupan ummat manusia. Dalam konteks inilah Muhammad Asad Syihab memberikan apresiasi yang sangat proporsional dengan menulis sebuah buku "*al-'Allamah Muhammad Hasyim Asy'ari Wadi'u Istiqlali Indonesia*", yang diterbitkan pertama kali oleh penerbit Dar al-Shadiq, Beirut. Kemudian diterjemahkan oleh KH. A. Mustofa Bisri dengan judul "*Hadratus Syekh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*".[49] Dalam sebuah pengantarnya, KH. A. Mustofa Bisri (Gus Mus) memberikan penilaian bahwa Syekh Hasyim adalah seorang mahakyai dalam arti yang sebenarnya sekaligus pejuang bangsa; tidak hanya memiliki kedalaman ilmu dan tanggungjawab pengamalan dan penyebarannya, namun juga keluasan wawasan dan pandangan yang hampir tidak dimiliki oleh sembarang kyai di Indonesia. Jadi wajar jika Syekh Hasyim mendapat gelar "Hadratus Syekh (mahaguru)"[50] dan juga sebagai pahlawan Nasional.

Pandangan dan gerakan Syekh Hasyim untuk kemajuan ummat dan bangsa telah didasarkan kepada pandangan spiritualitas yang tinggi. Hal ini terbukti pada setiap keputusannya menyangkut kepentingan ummat dan bangsa senantiasa dimusyawarahkan dengan para ulama dan dilakukan *istikharah* (konsultasi kepada Allah SWT) untuk

---

49 Lihat Muhammad Asad Syihab, *Hadratussyekh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*, Alih Bahasa: K.H.A. Mustofa Bisri, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera & Titian Ilahi Press, 1994).

50 Baca A. Mustofa Bisri, "Pengantar dari Penerjemah", dalam Syihab, *Hadratussyekh*, h. 12; Miftahuddin, *KH. Hasyim Asy'ari*, h. 15.

mendapatkan petunjuk dan tindakan yang benar. Inilah yang kemudian dianggap sebagai prisma pemikiran Syekh Hasyim yang terus mengalami transmisi dari generasi ke generasi beikutnya, sehingga tradisi musyawarah dan *istikharah* menjadi tindakan yang tidak dapat diabaikan sebelum memberikan sebuah keputusan final dalam tubuh Nahdlatul Ulama (NU), baik menyangkut persoalan keagamaan, keumunatan, maupun kebangsaan. Hampir seluruh hidup Syekh Hasyim didesikasikan untuk kepentingan ummat dan bangsa, hingga akhirnya Syekh Hasyim dipanggil ke Hadirat-Nya untuk selamanya, tepatnya pada tanggal 7 Ramadhan 1366 H. dalam usia mendekati 79 tahun di Desa Tebuireng Jombang.[51] Walaupun Syekh Hasyim telah tiada untuk selamanya, kontribusinya tetap menjadi kenangan dan warisan paling berharga bagi seluruh dunia.

2. Syekh Ihsan Jampes Kediri

Syekh Ihsan Jampes memiliki nama kecil Bakri, adalah sosok ulama kharismatik yang dimiliki oleh Nusantara. Bakri kecil lahir di Desa Jampes Kediri Jawa Timur, pada tahun 1901 M dari pasangan K.H. Dahlan dan Nyai Artimah. Kyai Dahlan dikenal sebagai seorang kyai tersohor pada masanya, karena sebagai pendiri pondok pesantren Jampes Kediri pada tahun 1886 M.[52] Syekh Ihsan hidup dalam lingkungan keluarga dan sosial yang memang sangat mendukung bagi perkembangan dan pertumbuhan intelektualnya. Kediri adalah sebuah kota yang dikenal

51 Syinab, *Indonesia Ulama*, h. 73

52 Baca Syamsun Ni'am, "Merawat Keneragaman di Balik Perdebatan Kopi dan Rokok (Kajian atas Kitab *Irsyad al-Ikhwan li Bayani Syurb al-Qahwah wa al-Dukhan* K.H. Ihsan Jampes Kediri)", dalam *Jurnal Lekur Keagamaan*, Vol. 13, No. 2, 2015, h. 533-554.

sangat santri, karena dikelilingi oleh berbagai pondok pesantren. Syekh Ihsan hidup dalam lingkungan yang memangkinkannya untuk tumbuh dan berkembangnya secara intelektual dan sosial, sehingga mengantarkannya sebagai ulama adiluhung pada zamannya. Syekh Ihsan walau dikenal sebagai ulama yang yang tidak pernah mengenyam pendidikan di Luar Negeri (Timur Tengah) – sebagaimana ulama-ulama besar Nusantara lainnya, yang sebagian besar adalah jebolan (alumni) Timur Tengah , namun Syekh Ihsan telah memiliki dinamika pemikiran yang dapat mengimbangi pemikiran-pemikiran tokoh ulama Nusantara lainnya. Di antara karya monumentalnya yang hingga kini dijadikan rujukan dan dibaca di pelosok pesantren di Nusantara adalah kitab "*Siraj al-Thalibin*", *Syarah* dari karya Imam al-Ghazali, "*Idinhaj al-'Abidin*". Sebuah karya yang terdiri dari dua jilid cukup tebal (jilid I-II), berisi tentang ujaran-ujaran dan konsepsi tasawuf bagi para penempuh jalan sufi. Bahkan kitab "*Siraj al-Thalibin*" ini menjadi rujukan wajib di berbagai universitas ternama, seperti di Universitas al-Azhar Kairo Mesir, dan beberapa Universitas Islam di Afrika Selatan.

Tidak hanya "*Siraj al-Thalibin*" saja yang merupakan karya Syekh Ihsan. Karya lainnya yang hingga kini menjadi rujukan di pesantren-pesantren di Nusantara adalah kitab "*Tashrih al-'Ibarat. Manahij al-Imdad. Irsyad al-Ikhwan li Bayani Syurb al-Qahwah wa al Dukhan*", dan kemungkinkan masih banyak karya Syekh Ihsan yang masih berupa transkrip lainnya yang belum sempat terpublikasikan. Dengan berbagai karya yang ditulis oleh Syekh Ihsan, hal ini menunjukkan bahwa Syekh Ihsan adalah seorang ulama yang sangat produktif pada zamannya, bahkan sejajar

dengan ulama-ulama Nusantara yang alumni Timur Tengah sekalipun.

Syekh Ihsan Jampes dikenal sebagai ulama sufi yang sangat populis. Hal itu terbukti dengan aktivitas Syekh Ihsan yang suka bergaul dengan berbagai kalangan, tanpa dibatasi perbedaan-perbedaan strata sosial, golongan, bahkan agama sekalipun. Siapa pun dipandang sama di hadapan Tuhan. Siapapun yang ingin datang (*sowan*) kepadanya, diterimanya dengan lapang dada, bahkan ketika *sowan* pun hampir semua tamu membawa persoalan untuk didiskusikan dengan Syekh Ihsan dengan tujuan menemukan solusinya. Apakah tamunya itu dari agama berbeda Kristen, kong Hu Cu, Hindu, Budha, dan lain-lain. Apakah dari pejabat pemerintah Belanda, Cina, dan lain sebagainya.[53] Oleh karena itu, Syekh Ihsan Jampes dikenal sebagai sosok kyai sufi yang sangat menghargai perbedaan dan tidak pernah menolak kedatangan tamu dari manapun dan siapa pun, bahkan tidak sedikit tamu yang datang kepadanya adalah dari etnis Cina dan beragama Kristen atau Kong Hu Cu, untuk meminta dido'akan agar laris dan ramai tokonya. Bahkan dikisahkan pada saat penjajahan Belanda, Syekh Ihsan dikenal sangat dekat dengan Vander Plas, Gubernur Wilayah Jawa Timur. Akan tetapi Syekh Ihsan tidak pernah kenal kompromi soal *bargaining* yang merugikan rakyat banyak. Kalau pun Syekh Ihsan menolaknya, maka menolaknya pun dengan cara yang halus.[54]

---

53 Murlaane Hadi, *Jejak Spiritual Kiai Jampes*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2008), Cet. II, F. 15-17.

54 Baca Syamsun Ni'am, "Merawat Keberagaman di Balik Perdebatan Kopi dan Rokok", dalam *Jurnal Lekhra Keagamaan*, (Jakarta: Litbang Agama Kemenag RI., 2015), Vol. 13, No. 2, Isl. 539-540.

Pandangan Syekh Ihsan ini sebenarnya banyak dijumpai kisahnya dalam literatur-literatur Sufi masa lalu, di mana perbedaan artifisial tidaklah menjadi penghalang bagi pergaulan antar sesama ummat manusia. Sebab perbedaan yang ada di dunia ini merupakan kesengajaan Tuhan untuk menjadikannya demikian. Perbednan sengaja diciptakan oleh Tuhan dalam rangka menguji akan keseriaan manusia terhadap diri-Nya tentang eksistensi diri manusia (hamba) di hadapan-Nya, sehingga dapat berkompetisi siapakah yang paling baik dan sempurna dalam mengabdikan diri kepada-Nya (*ahsanu taqwim*). Oleh karena itu, hampir pada setiap konsepsi dan praktek keummatan dan keberagamaan yang dijalankan oleh para sufi senantiasa mengacu kepada prinsip transendensi dan immanensi ini, sehingga para sufi seakan terlihat lebih kosmopolit, populis, inklusif, dan pluralis. Dalam konteks ini, Syekh Ihsan nampaknya menjadi transmitter sejati dalam membangun dan melanjutkan paham tasawuf yang bisa berdialog dan berdialektika dengan zamannya. Dengan kata lain, Syekh Ihsan sebenarnya ingin menunjukkan bahwa tasawuf mengajarkan tentang pentingnya menghargai perbedaan dan bisa hidup di tengah perbedaan yang ada tanpa mencederai eksistensi manusia sebagai hamba Allah SWT yang suatu saat juga akan kembali kepada-Nya. Ini sekaligus menunjukkan bahwa tasawuf dapat menjadi jembatan lurus terhadap penyelesaian problem keberagaman (kebhinnekaan) di Indonesia.

3. K.H. Mukhtar Syafa'at Banyuwangi

Sosok ulama sufi Nusantara lainnya adalah K.H. Mukhtar Syafa'at dari Blok Agung Banyuwangi. Kyai Mukhtar lahir di Desa Plosoklaten Pare Kediri pada

tahun 1918 M. Dia adalah anak ke-3 dari 7 bersaudara dari pasangan Kyai Abdul Ghafur dan Nyai Sangkep. Nasab Kyai Mukhtar bersal dari keluarga yang memiliki tingkat pengetahuan agama yang sangat kuat dan tingkat perekonomian cukup mapan. Kyai Abdul Ghafur dikenal sebagai seorang petani dan peternak kerbau yang sukses. Jika di runut ke belakang, kakek Kyai Mukhtar dikenal sebagai sorang yang memiliki pemahaman dan perilaku sipirtual tinggi (*waliyullah*). Dengan demikian, Kyai Mukhtar hidup, tumbuh dan berkembang dalam situasi dan kondisi keluarga yang secara ekonomi sangat berkecukupan dan secara religious, berada dalam lingkungan keluarga yang memiliki tingkat pemahaman agama dan spriritual yang kuat. Tingkat keluasan keilmuannya juga disebabkan oleh pengembaraan intelektualnya dari pesantren satu ke pesantren lainnya di tanah Jawa.[55] Inilah yang kemudian dapat mengantarkan Kyai Mukhtar sebagai tokoh ulama kharismatik yang sangat disegani di Nusantara, khususnya di wilayah Banyuwangi Jawa Timur dan sekitarnya.

Dia dikenal sebaga sosok sufi yang inklusif. Dalam kaitan ini ada dua karakter tasawuf, yaitu tasawuf eksklusif dan tasawuf inklusif. Tasawuf pertama menekankan pentingnya pergulatan pribadi dengan Sang Pencipta semata. Sementara tasawuf jenis kedua di samping menekankan akan pentingnya berhubungan dengan Allah SWT, namun juga dapat diimplementasikan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Kyai Mukhtar Syafa'at dianggap sebagai sosok yang memiliki karakter tasawuf

55 Muhammad el Fira Haqiqi, *50 Ulama' Agung Nusantara: Potret Ketaladanan & Ketokohan bagi Umat dan Bangsa Seri 2*, (Jombang: Darul Hikmah, 2014), h. 44-45

inklusif, sehingga Kyai Mukhtar sangat dekat dengan para santri, keluarga besarnya, dan juga masyarakat sekitar dengan tidak dibatasi oleh sekat-sekat etnis, agama, dan budaya. Dia berpandangan bahwa "kedudukan dan peran manusia dalam tata kehidupan ini bagaikan wayang yang sepenuhnya digerakkan oleh dalang. Baginya kehidupan ini adalah satu sistem atau tahapan kosmologis yang sempurna dan pasti terjadi. Setiap makhluk memiliki tempat dan fungsinya masing-masing. Mereka pasti saling bertemu dan memerlukan".[56] Pandangan Kyai Mukhtar ini sangat kosmopolitan dan universal, dan universalitas pandangan Kyai Mukhtar ini sejalan dengan nilai-nilai yang diajarkan oleh tasawuf. Nampaknya Kyai Mukhtar sangat memahami nilai-nilai universalitas dalam Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi perbedaan yang dianggapnya sebagai *sunnatullah* yang tidak dapat dihindari maupun ditunggalkan. Sebab pada hakikatnya manusia itu saling bertemu dan membutuhkan satu sama lain. Pandangan Kyai Mukhtar seperti ini dapat dijadikan entry point dalam merajut kebersamaan membangun bangsa Indonesia yang sangat majemuk (bhinneka) ini.

4. K.H. Abdul Hamid Pasuruan

K.H. Abdul Hamid (selanjutnya disebut Kyai Hamid) adalah sosok ulama sufi yang lahir di Lasem Rembang, Jawa Tengah tahun 1333 H/1914-1915 M. Nama lengkapnya adalah Abdul Hamid bin Abdullah bin Umar Basyaiban Ba'alawi. Kyai Hamid memiliki nama kecil hingga remaja, yaitu Abdul Mu'thi, kemudian diganti menjadi

---

56 Yaqiqi, *30 Ulama Ajaib Nusantara* Seri 2, h. 48-49.

Abdul Hamid.[57] Walaupun di masa kecil Kyai Hamid dikenal sebagai anak yang bandel (nakal), namun justru kebandelannya itu dapat membentuk dinamika pemikiran dan gerakannya di masa dewasa sebab bisa memiliki sahabat dengan berbagai kultur yang berbeda, sehingga dapat mengantarkannya sebagai ulama sufi yang luwes dan moderat. Kehebatan Kyai Hamid tentu ditunjang tidak hanya karena lingkungan pendidikannya yang kondusif dan lingkungan keluarganya yang terdiri dari ulama-ulama besar, seperti ayahnya sendiri adalah ulama masyhur, K.H. Abdullah Umar, pamannya, K.H. Achmad Qusyairi juga dikenal sebagai ulama yang memiliki tingkat spiritualitas tinggi. Kyai Hamid belajar kepada K.H. Ma'shum (ayahanda K.H. Ali Ma'shum Yogyakarta) dan K.H. Baidhawi, keduanya adalah ulama Lasem Jawa Tengah yang masyhur. Kepada para ulama tersebut Kyai Hamid tidak hanya belajar tentang ilmu agama (tafsir, Hadis, fiqh, dan lain-lain), namun juga ilmu kanuragan (kesaktian), dan juga ilmu hakikat (tasawuf). Lingkungan inilah yang kemudian mengantarkan Kyai Hamid menjadi ulama sufi yang masyhur, bahkan dikenal sebagai *waliyullah*[58] (kekasih Allah swt) dari Pasuruan, mengingat kelebihan-kelebihan spiritual yang disandangnya.[59]

---

57 Muhammad al-Fitra Haqiqi, *99 Ulama' Agung Nusantara, Potret Keteladanan & Kehebatan bagi Umat dan Bangsa Seri 1*, (Jombang: Darul Hikmah, 2014), h. 75.

58 Walaupun kebolehan/julukan wali terhadap seseorang adalah hak prerogative Allah swt dan sesama wali Allah yang mengetahuinya, namun khalayak dan para kyai di Jawa Timur pada saat itu mengakui bahwa Kyai Hamid adalah Waliyullah (kekasih Allah).

59 Terkait dengan biografi lengkap Kyai Abdul Hamid Pasuruan mulai kelahiran, masa remaja, dewasa, hingga menjadi seorang ulama sufi (wali

Kyai Hamid dikenal sebagai ulama sufi yang memiliki pandangan moderat. Dikisahkan pada saat tahun 1970-an terjadi perdebatan di kalangan ulama Pasuruan perihal pelaksanaan membaca al-Qur'an dengan cara dilagukan (*bi al-taghanny*) melalui perlombaan Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ). Ulama selain Kyai Hamid bersikukuh bahwa membaca al-Qr'an dengan cara dilagukan lebih-lebih di depan umum adalah sesuatu yang dilarang di dalam Islam. Namun Kyai Hamid memiliki pandangan berbeda, bahwa melantunkan ayat-ayat suci al-Qur'an dengan cara dilagukan dan dilombakan adalah sesuatu yang dibolehkan, asal niatnya adalah untuk syi'ar Islam. Diceritakan juga, bahwa pada tahun 1972 K.H. Ahmad Sahal wafat, dan istrinya (nyai Maryam) berada dalam masa *'iddah* selama 4 bulan 10 hari. Selama masa *'iddah*, maka seorang perempuan tidak boleh bertemu dengan orang yang bukan *muhrim*nya dan keluar dari rumahnya. Mengingat Nyai Maryam telah terdaftar sebagai peserta haji, maka Kyai Hamid membolehkan berangkat untuk berhaji di saat semua kyai Pasuruan dan lainnya melarangnya. Kyai Hamid nampaknya lebih memilih pada pandangan fiqih yang lebih fleksibel dan moderat. Contoh lain adalah ketika Kyai Hamid tidak melarang anggota keluarganya untuk bepergian atau ke luar rumah. Khusus bagi yang perempuan dalam hal memakai jilbab, boleh memakai jilbab dan boleh tidak memakainya. Demikian juga Kyai Hamid tidak pernah mengharuskan anggota keluarganya untuk mengikutinya

---

yang memiliki pengaruh besar dalam kehidupan bermasyarakat, bernangsa dan bernegara — ini dapat tabaca dalam buku Hamid Ahmad, *Uswatun Hasanah (Biografi Kehidupan Kiai Hamid)*, (Pasuruan: Yayasan Ma'had al-Salafiyah, 2001).

dalam hal berpuasa, demikian juga kepada orang lain. Padahal Kyai Hamid selalu melakukan puasa pada tiap harinya.[60]

Demikian juga Kyai Hamid, dikenal sebagai sosok yang menghargai perbedaan. Dikisahkan hampir tiap saat Kyai Hamid kedatangan tamu-tamu yang tidak terhitung jumlah pada setiap harinya, kasusnya berbeda-beda, mulai dari sekedar meminta do'a, pelarisan barang dagangannya, dimudahkan dalam jodohnya, agar subur tanaman pertanian dan kebunnya, minta do'a agar sembuh dari penyakitnya, hingga kepada permohonan bantuan agar menjadi mulus karir dan jabatannya. Semua persoalan yang dicurhatkan oleh para tamunya selalu didengarkan dengan baik oleh Kyai Hamid tersebut, tanpa ada penolakan apalagi mengejek atau mengolok-olok. Oleh karena itu, Kyai Hamid dikenal sebagai sosok kyai sufi plus *waliAllah* yang pemahaman keagamaannya melampaui batas-batas pemamahan agama yang biasa, sehingga pada saat itu Kyai Hamid dikenal sebagai ulama *wali* yang memiliki *karamah* dari Allah SWT.

Kyai Hamid di mata khalayak juga dipandang sebagai kyai yang sederhana dan bersahaja. Di wajahnya sedikitpun tidak terlihat wajah keangkuhan, mudah senyum kepada siapapun, bersikap ramah, kasih, suka menolong, dan membantu kepada orang lain yang membutuhkannya.[61] Fenomena kemoderatan (inklusivisme) pemahaman keagamaan Kyai Hamid tampaknya dapat dijelaskan melalui pendekatan sufistik, di mana sufi dalam praksisnya telah

60 *Ibid*., h. 112-114.

61 Baca pada Syamsun Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq; Membumikan Tasawuf,* (Jakarta: Erlangga, 2009), h. 45-46.

memandang bahwa setiap orang dalam menghambakan diri kepada Allah SWT. memiliki tingkatan (*maqam*) yang tidak sama. Demikian pula orang yang melaksankan ibadah kepada-Nya. Orang yang *maqam*nya ahli ibadah (*'abid*) akan berbeda dengan orang yang *maqam*nya pekerja (orang awam).[62] Demikian juga *maqam 'abid* akan berbeda dengan orang yang telah berada dalam *maqam* super special dalam beribadah kepada Allah (*khawash al-khawash*) jika merujuk kepada tingkatan yang dipakai oleh Imam al-Ghazali. Inklusifisme Kyai Hamid nampaknya ditunjang juga oleh *sanad* keilmuan, pengalaman dan pengamalan sipiritual yang telah dicontohkan oleh para guru sufinya terdahulu, juga penempaan pergaulan Kyai Hamid dengan berbagai pihak dengan kedalaman keilmuan dan spiritualnya yang sangat kuat. Inilah yang kemudian menjadikan Kyai Hamid sebagai ulama sufi yang memiliki kematangan berfikir dan bertindak yang dapat memberikan manfaat bagi semua orang.

8. K.H. Abdul Hamim Jazuli (Gus Miek)

Contoh lain dari sikap dan perilaku kyai sufi yang memiliki pemahaman inklusif terhadap aspek keberagaman dan keberagamaan adalah seperti yang ditunjukkan oleh K.H. Hamim Jazuli (selanjutnya disebut Gus Miek) Ploso Kediri. Gus Miek yang lahir di Desa Ploso, Mojo, Kediri pada tahun 1940 adalah putra dari K.H. Ahmad Djazuli, pendiri Pondok Pesantren al-Falah Ploso Mojo Kediri.[63] Gus Miek dikenal sebagai sosok kyai sufi yang *nyentrik* dan *nyleneh*.[64] Kebiasaan *nyentrik* dan *nyleneh*nya dilihat

62 Ahmad, *Cemerlang Husnah*, h. 115-116.

63 Lihat Haqiqi, *50 Ulama Agung Nusantara Seri I*, h. 201.

64 *Nyentrik* dan *nyleneh* adalah istilah Jawa yang memiliki arti sikap dan

dari pergaulannya yang tidak mengenal batas-batas agama, etnis, suku, golongan, dan strata sosial lainnya. Dia pun bisa bergaul dengan siapapun tanpa pandang bulu.

Diceritakan, bahwa dia suka berdakwah di dunia hitam, sehingga yang melekat pada diri Gus Miek adalah kyai hitam, karena sering keluar-masuk diskoteik, hotel, kafe dan *night club*, sehingga pergaulannya dengan para artis, pelacur, perampok, pejambret, penodong dan lain-lain dianggap sebagai sesuatu yang biasa-biasa saja. Dalam konteks ini, ternyata tidak semua orang senang dan memberikan apresiasi, bahkan sebaliknya, mencemooh, mengolok-olok, dan menganggapnya gila. Akan tetapi tidak sedikit juga yang memahaminya dan mengapresiasi terhadap sepak terjang Gus Miek tersebut. Sebab tidak sedikit di antara mereka akhirnya kembali ke jalan yang benar, jalan yang diridlai oleh Allah SWT. Dia berusaha berdakwah dengan menyadarkan secara pelan-pelan untuk memahami Islam adalah agama yang mudah, indah dan *rahmah* (kasih sayang) bagi semesta. Penampilannya pun lebih trendi dan tidak pernah memakai jubbah atau surban sebagaimana yang biasa dipakai oleh kebanyakan kyai dan sufi. Di sinilah Gus Miek sangat paham dengan bahasa dan perilaku gaul sesuai dengan tuntutan zamannya. Bagi Gus Miek, tempat apapun dan di mana pun dapat dijadikan tempat untuk berdakwah dan beribadah kepada Allah SWT. Menurut Gus Miek, tempat-tempat yang ada ini, seperti masjid, gereja, diskotik, gedung film, hotel, toko, kafe, warung adalah simbolisasi dari tempat-tempat yang pada hakikatnya adalah bisa saja dipakai untuk berdakwah dan

---

perilaku di luar kebiasaan pada umumnya (*khariq al-'adah*).

mendekatkan diri kepada Allah SWT.[65]

Fenomena inilah yang kemudian di mata khalayak, Gus Miek dianggap sebagai sosok kyai yang *nyentrik* dan *nyleneh*. Karena melakukan hal yang tidak biasa dilakukan oleh kyai kebanyakan dalam dakwahnya. Hal demikian pun dianggap sebagai pandangan kosmopolitan dari seorang Gus Miek yang sangat paham dengan nilai-nilai sufistik yang *in-conieci* dengan nilai-nilai plurafisme dan kebhinnekaan di Indonesia. Selain pandangan dan gerakan dakwah yang dilakukan oleh Gus Miek di atas, Gus Miek juga memiliki kontribusi besar terhadap tumbuh kembangnya gerakan spiritual di tengah-tengah masyarakat yang memiliki pengaruh luas hingga saat ini, yaitu gerakan spiritual yang diberi nama "jama'ah semaan al-Qur'an *Jantiko Mantab* dan *wirid dzikrul ghafilin*". Gus Miek adalah salah satu penggagas dan pendiri jama'ah ini bersama K.H. Abdul Hamid Pasuruan dan K.H. Achmad Siddiq.[66] Gerakan spiritual ini sengaja digagas dan dikembangkan oleh ketiga kyai sufi tersebut, semata-mata untuk memberikan perimbangan terhadap munculnya ekses sebagai akibat dari arus modernisasi dan globalisasi yang demikian hebatnya, sehingga sewaktu-waktu dapat menggerus eksistensi manusia yang mestinya bisa hidup saling menyapa, menghormati dan mengapresiasi satu sama

65 Muhammad al-Fitra Haqiqi, *59 Ulama' Agung Nusantara: Potret Keteladanan & Ketokohan bagi Umat dan Bangsa Seri 1*, (Jombang: Darul Hikmah, 2014), h. 201-202. Kisah lain tentang Gus Miek dapat tabaca pada Akhyar Ruzandy, *K.H. Djazuli Usman: Sang Rhawang Pemaris Kebhinnekaan*, (Kediri: PP. al-Ishlah, 2005).

66 Secara detail perihal sejarah lahirnya gerakan spiritual semaan al-Qur'an *Jantiko Mantab* dan *Dzikrul Ghafilin*, dapat dilihat pada Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 157-158.

lain, tanpa harus dibatasi oleh sekat-sekat perbedaan --di mata sufi, hal-hal demikian dianggap sebagai simbolisasi wujud keanekaragaman makhluk Allah SWT yang memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing.

6. K.H. Achmad Siddiq

Tokoh sufi modern lainnya adalah K.H. Achmad Siddiq (selanjutnya disebut dengan Kyai Achmad). Kyai Achmad dianggap sebagai ulama yang multi talenta. Sebab dia tidak hanya melek soal-soal agama saja, namun juga melek soal-soal sosial-budaya, ekonomi, politik, seni, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, Kyai Achmad tidak hanya dianggap sebagai ulama' kharismatik yang intelek namun juga intelektual ulama'. Kontribusi besar Kyai Achmad yang memiliki pengaruh besar —walaupun pandangannya disampaikan pada tahun 1983 di saat Munas (Musyawarah Nasional) Alim Ulama di Situbondo—hingga saat ini bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di Indonesia adalah menyangkut penerimaan Pancasila sebagai ideologi dan dasar negara yang dianggapnya sudah final dan tidak bisa diotak atik lagi. Menurut Kyai Achmad, Pancasila dan UUD '45 tidak bertentangan dengan Islam, dan tidak perlu dipertentangkan. Gagasan lainnya yang sangat fenomenal adalah tentang "*ukhuwwah* (persaudaraan)". Menurut Kyai Achmad, *ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan Islam) tidak terbatas pada umat Muslim, tetapi mencakup telah *ukhuwwah wathaniyah* (persaudaraan sesama anak bangsa) dan *ukhuwwah basyariyah* (persaudaraan sesama manusia), karena sejak awal kedua *ukhuwwah* yang disebutkan terakhir tersebut telah tersirat dalam *ukhuwwah Islamiyah*.

Kyai Achmad berargumen, bahwa *ukhuwwah Islamiyah* memiliki pengertian "*ukhuwwah 'ind al-Islam* (persaudaraan menurut ajaran Islam)". *Ukhuwwah* model ini memiliki karakter yang inklusif (terbuka), tidak eksklusif (tertutup). Sekalipun ateis asal tidak memusuhi Islam, tetap masih dianggap sebagai saudara sesama manusia dan sebangsa. Dalam konteks ini, *ukhuwwah* yang sesungguhnya adalah persaudaraan yang meliputi lintas etnis, agama, suku, antar golongan, sosial, budaya, ras, dan sebagainya. Pandangan Kyai Achmad ini, jika ditelusuri memang terinspirasi oleh pandangan sufistik sebagaimana yang diajarkan oleh sufi-sufi terdahulu, yaitu sebuah pandangan yang mengatakan, bahwa semua umat manusia memiliki kedudukan yang sama di hadapan Allah SWT. Pandangan demikian berimplikasi bahwa umat Islam adalah mereka yang bersahabat, percaya, dan menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan yang patut disembah kecuali Tuhan Yang Maha Esa.[67]

Kyai Achmad memang seorang kyai sufi yang hidup di zaman modern. Praktek dan ajaran tasawuf inklusifnya tidak hanya melalui pemikiran-pemikirannya, namun juga melalui gerakan *wirid* yang hingga kini terus berlanjut dan memiliki jutaan jamaah yang tersebar di seluruh pelosok negeri ini. Gerakan *wirid* dan praktek tasawuf yang telah dirintis dan dikembangkan itu diberi nama dengan "*wirid dzikr al-ghafilin*". *Wirid* ini didirikan adalah sebagai upaya penanggulangan untuk mengimbangi adanya dekadensi moral para remaja dan kejahatan yang muncul sebagai

67 Lihat Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 172-174; Munawar Fuad Noeh & Mastuki HS. (Ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 99-101.

akibat dari arus modernisasi dan globalisasi. *Wirid* ini pada awalnya telah didirikan bersama oleh tiga orang kyai sufi, yaitu K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Hamim Jazuli, dan K.H. Achmad Siddiq.[68] Pandangan dan gerakan Kyai Achmad dalam konteks Indonesia saat ini dirasa sangat urgen mengingat ancaman yang terus-menerus muncul ke permukaan yang berusaha menggerogoti faham kebhinnekaan di Inodonesia.

7. K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur)

Berbeda dengan tokoh-tokoh sufi di atas, sosok K.H. Abdurahman Wahid (Gus Dur) adalah seorang mantan Presiden RI ke-4, dan juga seorang kyai sufi dan tokoh NU yang dianggap kontroversial dan *nyleneh* karena pemikiran dan praktek keberagamaannya yang dianggap seringkali keluar dari pakem pemahaman Islam *mainstream* mayoritas umat Islam di Indonesia, bahkan oleh pemahaman di NU sendiri. Walaupun demikian, warga NU tetap setia dan patuh kepadanya, sebab di samping dikarenakan oleh kharisma yang disandang Gus Dur sebagai cucu dari pendiri NU, yaitu Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari dan putra dari K.H. A. Wahid Hasyim, juga karena Gus Dur memiliki kapasitas intelektual agama yang tinggi dan tingkat sipritualitas yang kuat.

Pemikiran Gus Dur dianggap sangat *genuine* dan memiliki implikasi besar dalam kehidupan kebhinnekaan (beragam) di Indonesia adalah menyangkut pembelaannya terhadap kepentingan orang banyak dengan tanpa

---

68 Baca Achmad Siddiq, *Sejarah Ringkas Lahirnya Aurad "Dzikr al-Ghafilin"*, disampaikan pada tanggal 25 Oktober 1986 dalam acara pertemuan rutin khusus keluarga Bani Siddiq pada setiap malam Minggu Manis.

mempertimbangkan skat-skat etnis, budaya, kepercayaan, galongan, suku, ras, dan agama sekalipun. Bagi Gus Dur, umat harus dibela dari semua tindakan yang mengarah kepada ketidakadilan —siapa pun orangnya, di mana pun, dan sampai kapanpun. Dalam konteks inilah, Gus Dur seringkali mengungkapkan bahwa "Tuhan tidak perlu dibela". Karena Tuhan sudah Maha Segalanya, tanpa harus dicampuri oleh urusan-urusan makhluk-Nya. Menurut Gus Dur, semua umat manusia di hadapan Tuhan memiliki hak yang sama termasuk bumi yang dihuni adalah milik Allah SWT. dan akan kembali kepada-Nya, tidak ada satupun yang bisa membatasi dan melarang untuk mengungkapkan ekspresinya.

Oleh karena itu, Gus Dur dikenal sebagai Bapak Pluralis sejati di Indonesia. Pemikiran Gus Dur menurut kajian-kajian spesifik lainnya, hal ini disebabkan oleh pemahaman dan penghayatan terhadap spiritualitas yang tinggi terhadap agama. Dalam konteks inilah, Gus Dur oleh kebanyakan orang, juga dianggap sebagai *wali Allah* (kekasih Allah SWT). Pemikiran plural dan inklusif Gus Dur ini sejalan dengan nilai-nilai kebhinnekaan dalam konsepsi Bhinneka Tunggal Ika yang telah mendarah daging dipraktekkan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara di bumi Indonesia.[69] Walaupun demikian, membicarakan prisma pemikiran Gus Dur pada bagian ini tidaklah cukup, mengingat kebesaran pemikiran dan implikasi yang ditimbulkannya, dan tidak sedikit pula

69 Pandangan Gus Dur terkait dengan pluralism, kebhinnekaan, kepekaan social, budaya, demokrasi, keadilan, dan masalah keummatan lainnya, dapat dilihat pada Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

kajian mengenai pemikiran Gus Dur terkait dengan hal ini, baik kajian yang dilakukan oleh orang Barat ataupun pengkaji di Indonesia.

8. K.H. Husaini Ilyas Mojokerto

K.H. Husaini Ilyas (selanjutnya disebut Kyai Husain) adalah seorang kyai sufi pengasuh Pondok Pesantren Nurul Hikmah Karangnongko, Mojoranu, Sooko, Mojokerto. Dia adalah putra ke-empat dari pasangan Kyai Ilyas dan Nyai Umi Kulsum. Kedua orang tua Kyai Husain merupakan seorang ulama yang alim, wara', dan memiliki tingkat spiritualitas tinggi, sehingga sangat disegani di lingkungan masyarakat Mojokerto. Latar belakang pendidikan Kyai Husain dapat disaksikan melalui pendidikan dalam lingkungan keluarga yang sangat kondusif yang diasuh oleh ayahnya sendiri (Kyai Ilyas Hasan), juga melakukan pengembaraan pendidikan pada pesantren Kemayan Mojo Kediri di bawah asuhan Kyai Abdullah Mun'im dan Kyai Abdul Basyir. Pendidikan di pesantren ini ditempuh hanya dua tahun oleh Kyai Husain, yaitu tahun 1955 hingga 1957. Dalam waktu dua tahun tersebut Kyai Husain dapat menamatkan dan menguasai berbagai macam ilmu agama yang diajarkan oleh para kyainya dan dapat menghafalkan al-Qur'an 30 juz. Prestasi ini dipandang fenomena luar biasa karena dengan masa dua tahun Kyai Husain dapat melaksnakan pendidikan secara baik. Kondisi ini menjadikan orang-orang di sekitarnya pada waktu terheran-heran, sehingga ada yang mengatakan Kyai Husain memiliki ilmu ladunni (ilmu yang secara langsung diberikan oleh Allah SWT secara cepat sesuai dengan kehendak-Nya). Akan tetapi, pada saat penulis melakukan konfirmasi kepada Kyai Husain, hal

tersebut (perihal ilmu ladunni) tidaklah demikian, sebab Kyai Husain mengakui bahwa memang belajarnya tidak banyak yang mengetahui karena dia belajar di saat semua orang/santri sedang tidur terlelap di malam hari.[70]

Saat ini ketika penulis melakukan penelitian—Kyai Husain dianggap sebagai kyai/ulama paling sepuh (sesepuh) di Mojokerto. Kyai Husain adalah Rais Syuriah NU Cabang Mojokerto sejak tahun 2003 hingga sekarang. Oleh karena itu, Kyai Husain merupakan ulama sepuh yang sangat disegani dan dihormati di Jawa Timur. Nasehat-nasehatnya senantiasa ditunggu dan dibutuhkan oleh masyarakat luas melalui pengajian rutin kitab tafsir al-Qur'an pada hari Sabtu dan Selasa siang, jamaah rutinan malam tanggal 17-san. dan juga melalui ceramah-ceramah agama yang disampaikan dalam berbagai acara. Di Pondok Pesantrennya, Kyai Husain selalu menerima tamu dari berbagai kalangan, mulai sekedar hanya silaturrahim hingga meminta do'a dan restu. Menurut Kyai Husain, siapa saja boleh datang ke pondoknya, baik orang biasa, pejabat, tokoh agama, politisi, pedagang, warga etnis Cina/Tionghoa, bahkan agama lain sekalipun, semuanya akan diterima oleh Kyai Husain dengan tangan terbuka. Yang menarik adalah ketika yang datang kepadanya adalah politisi yang ingin mencalonkan diri sebagai pejabat untuk meminta restunya, Kyai Husain pasti menolaknya. Dia berargumen bahwa, dirinya adalah panutan masyarakat, khususnya warga NU, jika mendukung salah satunya, maka yang kasihan adalah

---

70 Terkait dengan biografi K.H. Husaini Lyas, secara detail dapat dibaca pada Syamsun Ni'am, "Kontribusi K.H. Husaini Ilyas dalam Pengajaran Kitab Kuning di Pondok Pesantren Nurul Hikmah Sasap Sunan Mojokerto", dalam *Skripsi*, (Tulungagung: IAIN Sunan Ampel Tulungagung, 1996).

masyarakat yang kebingungan nantinya.[71] Dia tidak pernah membedakan tamu-tamu yang datang kepadanya. Prinsip yang dipeganginya adalah, bahwa semua adalah hamba Allah yang memiliki kedudukan sama di hadapanNya, kita semua adalah bersaudara. Siapa pun yang membutuhkan pertolongan harus dibantu, tanpa melihat derajad, pangkat, kepercayaan, etnis, bahkan agama sekalipun. Demikian Kyai Husain memegang teguh prinsip perbedaan yang ada. Kyai Husain adalah sosok kyai sufi yang memiliki pandangan dan sikap inklusif-akomodatif dalam berdakwah.

Kyai Husain sebenarnya adalah sosok sufi yang berada di balik layar terhadap perkembangan isu-isu lokal, regional dan nasional. Pada saat menjelang Gus Dur menjadi Presiden dan setelahnya, Gus Dur banyak melakukan konsultasi dan komunikasi dengan Kyai Husain untuk membicarakan berbagai isu nasional yang sedang berkembang. Hal ini memang tidak diketahui oleh khlayak bahkan media sekalipun. Karakter yang dimiliki Kyai Husain adalah memang tidak mau diekspos dan diketahui oleh khalayak. Oleh karena itu, jika terpaksa bertemu dengan tokoh sekaliber nasional seperti Gus Dur, pastilah secara sembunyi-sembunyi dan direncanakan di tempat lain.

9. K.H. Muhammad Sholeh Bahruddin

K.H. Sholeh Bahruddin (selanjutnya disebut Kyai Sholeh) adalah pendiri dan pengasuh Pondok Pesantren Ngalah Pasuruan, yang lahir pada Sabtu, 9 Mei 1953 M.

---

71 Baca "KH. Husein Ilyas Mojokerto, Kiai Penuh Karomah yang dekat Keluarga Gus Dur", dalam *http://www.wartaislami.com/2017/07*, diakses tanggal 11 September 2017.

di Desa Ngoro, Kabupaten Mojokerto. Dia adalah putra pertama dari K.H. Muhammad Bahruddin dan Nyai Hj. Siti Shofurotun.[72] Pertama-tama pendidikan Kyai Sholeh diawali belajar kepada ayahnya sendiri, kemudian kepada pamannya, Kyai Syamsuddin Ngoro Mojokerto, K.H. Bakri Mojosari Mojokerto, K.H. Qusyairi Mojosari Mojokerto, K.H. Jamal Batho'an Kediri, K.H. Musta'in Peterongan Jombang, K.H. Iskandar Ngoro Jombang, K.H. Muslih Maranggen Semarang, K.H. Munawwir Kertosono Nganjuk, dan K.H. Abdurrahman Wahid Ciganjur Jawa Barat.[73] Kyai Sholeh belajar kepada mereka tidak hanya dalam hal agama semata, namun ilmu pengetahuan menyangkut tata pergaulan dalam hidup dan kehidupan juga dipelajarinya dari para guru dan kyainya tersebut. Hal menonjol dari nilai-nilai ajaran yang dikembangkan oleh para guru dan kyainya adalah ajaran dan praktek tentang pentingnya menghargai dan mengapresiasi antar sesama. Dengan demikian, Kyai Sholeh secara geneologis intelektual dan kekerabatan hidup dalam lingkungan yang sangat kondusif dalam membentuk tingkat keulamaannya dan dinamika kehidupannya.

Menurut penelitian Muntahibun Nafis, Kyai Sholeh berhasil mendirikan lembaga pendidikan di dalam pesantrennya mulai dari Tingkat Kanak-kanak (TK) hingga tingkat universitas adalah dengan visi, misi, dan tujuan mencerdaskan bangsa dan mempertahankan nilai-nilai Pancasila sekaligus mencetak santri yang "berotak Jepang dan berhati Madinah". Nilai-nilai yang terus diajarkan oleh

72 Baca M. Muntahibun Nafis, *Pesantren Pluralis: Peran Pesantren Ngalah dalam Mengembangkan Nilai-nilai Pluralisme di Tengah Masyarakat yang Multikultural*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2017), h. 127.

73 *Ibid.*, h. 131.

Kyai Sholeh selaras dengan prinsip pesantren yang "*ngayomi* dan *ngayemi*". Prinsip ini yang selalu dikembangkan dalam pesantren Ngalah Pasuruan terhadap masyarakat sekitar, sehingga universitas yang dirintisnyapun memiliki motto "*the multicultural university*".[74] *Ngayomi* dalam konteks ini memiliki pengertian bahwa setiap orang tua (yang dituakan) dalam konteks sosiologis —termasuk di dalamnya kyai/ulama, tokoh masyarakat, anggota DPR-DPRD, presiden, menteri, gubernur, camat, lurah (kepala desa), hingga jabatan terendah seperti RT-RW, dan lain-lain— hendaknya bisa memberikan perlindungan, pertolongan, dan bantuan kepada siapapun masyarakat di bawahnya yang memerlukannya. Sedangkan *ngayemi* itu sendiri berasal dari kata *ayem* yang memiliki pengertian nyaman dan ketentraman. Dengan demikian, makna *ngayemi* adalah munculnya sikap yang senantiasa memberikan kenyamanan dan ketentraman pada siapapun dan kepada apapun yang ada di sekitarnya. Kedua prinsip –*ngayomi* dan *ngayemi*— ini jika diterapkan dalam kehidupan bermasyarakat, maka nilai yang terkandung di dalamnya adalah sikap saling hormat-menghormati, saling apresiasi, saling menghargai, dan lain-lain, sehingga muncul sikap tenggang rasa dan *teposeliro* dalam masyarakat yang beragam (bhinneka).

Paham kebhinnekaan dibungkus dengan prinsip nilai-nilai agama yang diajarkan oleh Kyai Sholeh tidak hanya melalui pengajian/ceramah rutin dengan sejumlah kitab *mu'tabarah* (kitab kuning) di pesantrennya, namun juga melalui ajaran dan praktek yang ditunjukkan oleh Kyai Sholeh melalui sikap dan perilakunya sehari-hari. Di samping melalui pendidikan formal yang dirintisnya, juga

74 *Ibid*., h. 133.

melalui kegiatan seminar, simposium dan berbagai diskusi yang sering melibatkan berbagai pihak termasuk lintas etnis, kelompok, dan bahkan agama atau aliran kepercayaan sekalipun diundang untuk datang dalam acara diskusi atau seminar bersama di Pesantren yang dipimpinnya. Hal ini menunjukkan bahwa Kyai Sholeh dan pesantrennya telah menunjukkan kepada dunia bahwa agama khususnya Islam dapat berdialog dan bertemu atau mempertemukan semuanya, asalkan dengan niat dan tujuan yang baik. Dalam konteks ini, Kyai Sholeh---seperti yang dinyatakan Nafis— memiliki pandangan luas dan *lentur*. Luas artinya, Kyai Sholeh tidak hanya mumpuni dalam hal ilmu fiqh, namun juga pada soal tauhid, ilmu tasawuf dan juga ilmu kemasyarakatan. Sedangkan *lentur* artinya, Kyai Sholeh memahami agamanya secara fleksibel yang tercermin dalam sikap dan perilakunya yang *tasamuh* (toleran terhadap perbedaan), *tawazun* (seimbang), *tawasuth* (tengah-tengah), dan *i'tidal* (tegas dan lurus).[75]

Contoh mengenai ajaran, pemahaman, sikap dan perilaku para kyai dan tokoh sufi yang menjunjung tinggi nilai-nilai dan prinsip *akhlaq al karimah*— di atas, sengaja dihadirkan adalah dengan tujuan agar diketahui bahwa sebenarnya Islam senantiasa bersinggungan dengan konteks zaman dan tempat. Dalam konteks Indonesia, Islam selalu saja berdialog dan berdialektika dengan konteks Indonesia. Hal tersebut sebagaimana ditunjukkan oleh para penyebar dan pengembang ajaran Islam melalui ajaran, sikap dan perilaku tokoh-tokoh kyai dan sufi Nusantara tersebut tersebut. Hal ini menunjukkan bukan hanya karena ajaran Islam pada dasarnya tidak hanya dapat bertemu dengan

[75] *Ibid*., h. 134

nilai-nilai plurarisme dan moderatisme yang sejalan dengan prinsip kebhinnekaan, namun juga ajaran, pemahaman, sikap dan perilaku yang ditunjukkan oleh tokoh sufi Nusantara karena pemahaman agamanya yang sangat mendalam dan membumi.

Islam moderat *ala* kyai-kyai sufi pesantren di atas inilah yang kemudian dijadikan landasan dalam menebarkan Islam yang ramah bagi semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Berdasarkan hasil kajian mendalam terhadap keberadaan pesantren, telah menunjukkan bahwa sejak awal perkembangannya (awal abad 16), mendakwahkan Islam dengan ramah dan mudah berakomodasi dengan watak budaya Nusantara. Sebagai lembaga pendidikan Islam tertua, pesantren mempunyai peran yang besar dalam proses Islamisasi (termasuk Islamisasi budaya) di Indonesia, dan bahkan di Asia Tenggara.[76]

Kemampuan pesantren berakomodasi dengan watak budaya Nusantara yang beragam (bhinneka) secara mudah, dan tidak tertindas dengan hegemoni zaman, adalah menjadi bukti sejarah, memang sejak awal berdirinya pesantren telah melangkah dan berproses secara terbuka terhadap perbedaan dan keberagaman (kebhinnekaan). Penelitian disertasi yang cukup mencengangkan oleh Prof. Lukens-Bull (1997) dari Arizona State University (ASU) AS., telah melegitimasi pernyataan tersebut, bahwa kaum pesantren telah berhasil mengukir identitas baru. Mereka menolak dua bentuk taklid *ala* Kamal al-Taturk, dan bentuk penolakan Khumaini, terhadap segala sesuatu yang serba Barat dan modern; komunitas pesantren sadar dan peka terhadap

76 Basya, "Menelusuri Artikulasi", h. 3.

globalisasi dan Mc-Donalisasi, tetapi tetap aktif dapat merespon globalisasi dengan *jihad* dimai *ala* pendidikan pesantren.[77]

Sejarah tokoh sufi di atas mulai dari sikap dan perilaku tokoh sufi dunia, dan diteruskan oleh para Wali Songo hingga kisah para kyai sufi Nusantara tersebut menjadi bukti sejarah yang tak terbantahkan, bahwa sufisme telah memiliki peran sigifikan dalam membangun perubahan di dunia, mengenalkan nilai-nilai keberagaman dan keberagamaan di dunia. Dalam konteks Indonesia, nilai-nilai kebhinnekaan dan keberagamaan di tanah air sedang diuji oleh hiruk-pikuknya situasi global yang saat ini sedang berjalan. Oleh karena itu, saat seperti ini sebenarnya ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh para sufi tersebut dapat dijadikan *entry point* dalam menguatai benang kusut kebhinnekaan di Indonesia. Nilai-nilai Islam yang mengajarkan tentang *rahmat* (saling mengasihi) dan rahmah kepada siapapun, di manapun dan kapanpun oleh para sufi di atas, adalah model keberagamaan yang patut dijadikan alternatif dalam pemecahan problem-problem disharmoni yang suatu saat bisa muncul di negeri ini. Model keberagamaan *ala* sufi di atas kiranya sangat cocok untuk dikembangkan di Indonesia, di saat dunia dihadapkan pada tantangan geopolitik global semacam fenomena ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) dan gerakan *Je Suis Charlie* sebagai respon atas teror terhadap majalah *Charlie Hebdo* di Paris beberapa waktu lalu, adalah menjadi contoh

77 Masdar Farid Mas'udi, "Menggali Pemikiran Kitab Kuning", dalam *Pergulatan Pesantren: Menelusuri Akar Tradisi*, M. Dawam Rahardjo (ed), (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P2M), 1985), h. 318.

nyata terjadinya benturan ekstrimitas peradaban karena lemahnya etika interaksi dan penghargaan terhadap nilai kebhinnekaan dan kemanusiaan.[78] Di tambah lagi maraknya kelompok-kelompok radikalis yang berusaha merangsek ke segala segi kehidupan ummat manusia—termasuk ke Indonesia—seperti kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan *takfiri* lainnya, dengan pemahaman radikal, yang menegasikan kelompok lainya secara membabi buta.

Dengan demikian, kebhinnekaan di mata sufi, adalah sebuah keniscayaan (*sunnatullah*). Karena keadaan tersebut merupakan ketentuan (*taqdir*) Tuhan. Barang siapa yang berusaha untuk mengingkarinya, maka sebenarnya yang pantas baginya adalah julukan sebagai pengingkar terhadap *sunnatullah.* Banyak ayat al-Qur'an maupun Hadis Nabi SAW yang memberikan gambaran jelas mengenai kebhinnekaan ini, misalnya dalam al-Qur'an, surat al-Hujurat: 13, menyebutkan: "*Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui dan Maha Teliti*"

Para sufi memandang kebhinnekaan sebagai manifestasi dari citra diri Tuhan itu sendiri (*tajalliyat kamali Ilahiyyat*). Pandangan sufi sejalan dengan konsep dasar tauhid sebagai landasan etik, estetik, dan epistemnya. Tauhid mengajarkan tentang keberadaan Tuhan sebagai episentrum segala yang ada di muka bumi ini, sehingga

78 Baca Mohammad Nuh, "Pengibar Bendera Rahmatan lil Alamin", *Jawa Pos*, Jumat, 30 Januari 2015.

keberagaman (kebhinnekaan) yang ada di muka bumi, merupakan pancaran dari Tuhan itu sendiri. Ide dasar dari tauhid adalah jika ditemukan berbagai bentuk yang beragam dan berbeda-beda, maka sejatinya akan kembali kepada Yang Maha Satu tersebut. Pandangan inilah yang kemudian menjadikan Islam sebagai agama yang mengajarkan tentang universalisme. Dalam kaitan ini, banyak tokoh falsafah perennial Barat dan Timur seperti A. K. Comaraswamy, R. Guenon, F. Schuon, Seyyed Hossein Nasr, Titus Burckhard dan lain-lain, memandang tasawuf sebagai wakil Islam yang paling memenuhi syarat untuk dijadikan acuan dalam memahami universalisme.[79]

Dalam sejarahnya yang panjang Islam melalui ajaran tasawuf yang dipraktekkan oleh tokoh sufi senantiasa berada paling depan dalam menjembatani dialog dengan agama-agama dan kebudayaan lain. Manurut Suyyed Hosein Nasr, dalam pandangan sufi, agama yang berbeda-beda dipahami sebagai suatu sistem tatasurya di tempatnya masing-masing, dengan mataharinya masing-masing. Seorang Nabi atau pendiri agama tertentu, adalah matahari dalam sistem tatasuryanya, sedangkan Nabi-nabi yang lain dapat dipandang sebagai bintang-bintang yang bertaburan di langit dan hanya nampak di malam hari.[80] Di antara bintang-bintang itu sebenarnya adalah

79 Lihat Symposium Nilsan "Tasawuf; The Diversity (Kebhinnekaan) Link in Indonesia", dalam *Proceedings International Symposium on Religious Literature and Heritage "Empowering Civilization through Religious Heritage 15-18 September 2015"*, Jakarta: Center for Research and Development of Religious Literature and Heritage Agency for Research, Development, and Training Ministry of Religious Affairs of The Republic of Indonesia, 2015), h. 831-844.

80 Lihat pada Seyyed Hossein Nasr (1980) *Living Sufism*, London-

matahari dalam sistem tatasurya yang lain. Dalam kaitan ini, Rumi memberikan ilustrasi yang apik: "Keyakinan itu banyak, namun Iman hanya satu; wadah kepercayaan itu banyak, namun jiwa dari kepercayaan-kepercayaan itu satu. Jiwa orang beriman utuh dan tunggal, karena itu ratusan kali banyaknya dibanding tubuhnya. Seperti cahaya matahari yang satu di langit; sinarnya ribuan kali dibanding halaman rumah yang disinari".[81]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa konsepsi kebhinnekaan yang dibangun sufi-sufi di atas sebenarnya bersumber dari ajaran tauhid. Pandangan ini memberikan pengertian bahwa keanekaragaman yang ada, baik agama, etnis, suku, ras, tradisi, dan lain-lain, tidak berarti berceraiberai atau banyak macam, yang kemudian membawa kepada kepentingan yang berbeda-beda, dan berujung kepada konflik (perpecahan). Akan tetapi kebhinnekaan yang ada ini, merupakan pancaran (*tajalli*) dari ciptaan Tuhan sesuai dengan kehendak-Nya, dan di kemudian hari akan kembali menyatu dengan-Nya. Oleh karena itu, pengelolaan terhadap kemajemukan (kebhinnekaan) yang ada semestinya harus dilakukan dengan baik demi terwujudnya harmoni kehidupan yang lebih baik sebagai manifestasi dari tujuan ditegakkan syari'at itu sendiri di muka bumi.

C. Implikasi Ajaran dan Praktik Tasawuf Kebhinnekaan Tokoh Sufi di Nusantara

Sembilan tokoh sufi Nusantara dan pemikiran-pemikiran kebhinnekaannya yang telah disebutkan di

---

Boston-Sidney: George Allen& Unwin Ltd., 144.

81 Hadi, "Kebhinnekaan", h. 3.

atas adalah tokoh sufi yang memiliki pengaruh besar dalam pembentukan karakter ummat/bangsa, tidak hanya berpengaruh kepada kalangan santri di pesantren yang dipimpinnya semata, namun juga telah memberikan implikasi luas dalam kehidupan keberagamaan dan keberagaman (kebhinnekaan) masyarakat, bangsa dan Negara. Hal tersebut dapat dijumpai melalui prisma pemikiran yang dibangun dan dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari. Implikasi ini dapat dirasakan oleh seluruh lapisan masyarakat Nusantara dengan kokohnya persatuan dan kesatuan yang hingga kini tak tergoyahkan oleh apapun yang menerjangnya, di saat Indonesia dihadapkan pada berbagai ujian dan cobaan balikan rongrongan atas kebhinnekaan yang selama ini menjadi pilar dalam kehidupan bermasyarakat berbangsa dan bernegara, sehingga NKRI, Pancasila, dan UUD 1945 tetap berada pada rel yang telah disepakati bersama oleh *founding fathers* (pendiri bangsa) ini - –termasuk di dalamnya adalah para ulama sufi tersebut.

Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari sengaja penulis letakkan pada urutan pertama sebagai tokoh sufi Nusantara, karena Syekh Hasyim merupakan tokoh inspirator pertama dan ulama dalam pembentukan Negara kebangsaan Indonesia bagi tokoh-tokoh sufi kontemporer berikutnya. Resolusi *jihad* yang diserukan Syekh Hasyim pada tanggal 22 oktober 1945, kemudian dikumandangkan oleh para pejuang Indonesia––khususnya arek-arek Suroboyo— pada waktu mengusir penjajah, merupakan peristiwa heroik yang tidak akan pernah dilupakan dalam sejarah kemerdekaan Indonesia dalam mengusir penjajah. Resolusi *jihad fi sabilillah* yang dikumandangkan oleh Syekh Hasyim bersama para pejuang dalam mengusir penjajah di Surabaya

dan sekitarnya, ternyata dapat menginspirasi bagi seluruh pejuang di seantero negeri dalam mengusir penjajah. Oleh karena itu, seruan resolusi *jihad* Syekh Hasyim dicatat dalam sejarah perjuangan bangsa sebagai seruan yang memiliki implikasi mendasar dan mendalam dalam pembentukan sebuah Negara kesatuan. Bahkan ada yang mengatakan, tanpa resolusi *jihad* Syekh Hasyim, dimungkinkan bangsa Indonesia akan mengalami penjajahan lebih lama dari kaum kafir imperialis. Sebab resolusi *jihad* yang dikumandangkan tersebut membawa pengaruh laur biasa dalam memompa semangat *jihad* arek-arek Suroboyo kemudian diikuti oleh seluruh pejuang di seantero negeri Indonesia ini atas nama kepetingan agama dan negara.[82]

Tokoh sufi Nusantara selanjutnya adalah Syekh Ihsan Jampes Kediri. Syekh Ihsan tidak secara langsung terlibat di dalam gerakan organisasi keagamaan dan politik sebagaimana yang dilakukan Syekh Hasyim Asy'ari. Akan tetapi Syekh Ihsan lebih memilih gerakan kultural keagamaan yang dapat bersentuhan dan bersinggungan langsung dengan kalangan masyarakat bawah. Oleh karena itu, Syekh Ihsan juga dianggap sebagai pelopor penentangan terhadap penjajah (Belanda) pada saat itu. Syekh Ihsan juga dikenal tidak pernah ada kompromi terhadap penjajah jika kepentingannya adalah merugikan masyarakat banyak. Karya monumental Syekh Ihsan yang hingga kini memberikan pengaruh luas di masyarakat bahkan masih menjadi salah

82 Secara lebih khusus, tentang apresiasi pihak luar terhadap langkah Syekh Hasyim terhadap pembentukan Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah sebagaimana yang dikisahkan oleh Muhmmad Asad Syihab dalam bukunya "*Al-Allamah Muhammad Hasyim Asy'ari: Wadli'u Istiqlali Indonesia*", (Beirut: Dar al-Shadiq).

satu kitab kajian sufistik di Indonesia dan juga Timur Tengah (universitas al-Azhar, Kairo Mesir) adalah kitab "*Siraj al-Thalibin*" yang merupakan *syarah* dari kitab "*Minhaj al-'Abidin*" karya Imam al-Ghazali. Walaupun kitab tersebut adalah kitab tasawuf, yang berisi tentang panduan seorang hamba dalam kaitannya berhubungan dengan Tuhannya, namun kandungan pesan-pesan moral-etis di dalamnya telah menginspirasi semua manusia untuk senantiasa memiliki karakter yang baik dan bertanggungjawab. Sebab pada dasarnya setiap hamba (manusia) nantinya juga akan diminta pertanggungjawaban di hadapan Sang Pencipta (Allah SWT),[3] termasuk menyangkut tata pergaulan antar sesame dan lingkungannya.

Kyai Mukhtar Syafaat juga tokoh sufi Nusantara yang memiliki kepiawaian dalam mengkomunikasikan berbagai kepentingan ummat, baik menyangkut soal keagamaan, sosial, politik, ekonomi, budaya, dan yang lainnya. Oleh karena itu, Kyai Mukhtar dikenal sebagai sosok ulama kharismatik yang sangat dekat dengan santri, keluarga, dan masyarakat dengan berbagai stratifikasi sosialnya. Tidak sedikit masyarakat yang datang hanya sekedar meminta doa restu, berkonsultasi, minta dinasehati, dan lain-lain. Kyai Mukhtar tidak pernah menolaknya, bahkan menerimanya dengan rasa suka-cita. Implikasi dari sikap dan praktek kehidupan yang ditunjukkan Kyai Mukhtar ini adalah bahwa kehidupan ini sesungguhnya merupakan dinamika yang harus mengalami perubahan dari waktu ke waktu, tidak ada yang dapat menolak adanya perubahan itu. Oleh karena itu, hal ini menyiratkan tentang pentingnya saling

[3] Lihat Syekh Ihsan Jampes, *Siraj al-Thalibin Ji-II*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t).

berkomunikasi dan saling membantu satu sama lain tanpa harus dibatasi oleh sekat-sekat perbedaan artifisial, apakah beda keyakinan, aliran/paham, suku, etnis, bahkan agama sekalipun. Dalam perspektif tasawuf, semua yang hidup di dunia ini adalah sama-sama makhluk Allah SWT dan seluruhnya akan kembali kepada-Nya.

K.H. Abdul Hamid Pasuruan dikenal sebagai ulama sufi yang memiliki kesahajaan dalam bersikap dan bertutur kata. Kyai Hamid tidak pernah menolak tamu-tamu yang datang/sowan kepadanya. Siapapun yang datang kepadanya dapat diterima secara lapang dada, walaupun dengan maksud yang beragam. Dalam konteks inilah Kyai Hamid sangat disegani oleh para ulama sezamannya dan oleh masyarakat pada umumnya. Faham kebhinnekaan yang dikembangkan oleh Kyai Hamid didasarkan kepada suatu prinsip, bahwa tidak boleh sedikitpun berperasangka jelek (*su'u al-dzan*) kepada siapapun baik kepada orang yang sudah dikenal maupun tidak dikenal. Sebab masing-masing orang memiliki kelebihan dan kekurangannya. Pandangan ini membawa implikasi tentang pentingnya menghargai dan menghormati setiap orang yang ada di sekitarnya.

Sedangkan K.H. Abdul Hamim Djazuli, yang biasa dipanggil dengan sebutan Gus Miek adalah seorang ulama sufi Kediri yang memiliki sikap dan perilaku *nyleneh* (unik). Keunikan tersebut dapat disaksikan melalui gerakan dakwahnya yang keluar masuk diskotik, gedung film, dan tempat-tempat keramaian/hiburan lainnya, bahkan Gus Miek juga dikenal sangat dekat dengan para pengusaha, sehingga Gus Miek dikenal dekat dengan para artis Ibukota dan pengusaha. Julukan yang disematkan kepada Gus

Miek sebagai kyai gaul tentu tidak dapat dihindarkan. Model dakwah yang dilakukan Gus Miek ini memang agak unik (*nyleneh*) dan hal tersebut dilakukannya bukan tanpa alasan, sebab dengan dakwah model demikian, maka lapangan dakwah tidak hanya ada pada masyarakat kalangan menengah ke bawah, namun juga kalangan artis, pengusaha, bahkan birokrat dan teknokrat sekalipun bisa mendapat sentuhan ajaran keagamaan, karena pada saat itu belum ada yang melakukan model dakwah seperti yang dilakukan Gus Miek ini. Implikasi dari model dakwah Gus Miek ini dapat dilihat pada saat ini, di mana tidak sedikit kalangan artis, pengusaha, dan birokrat yang juga membutuhkan nasehat dari para ustadz dan kyai, bahkan para ustadz dan kyai seringkali dijadikan konsultan dalam soal-soal keagamaan dan spiritual.[34]

Tokoh ulama sufi Nusantara berikutnya adalah K.H. Achmad Siddiq. Kyai Achmad dianggap sebagai ulama kontemporer NU (Nahdlatul Ulama) yang memiliki gagasan tentang pentingnya hubungan agama dan Negara, khususnya menyangkut penerimaan azas tunggal Pancasila. Kyai Achmad lah yang dapat meyakinkan seluruh warga NU untuk dapat menerima Pancasila sebagai azas berorganisasi, karena—menurut Kyai Achmad—sudah tidak ada lagi pertentangan antara Islam dan Pancasila. Demikian pula sebaliknya, tidak perlu ada yang dipertentangkan antar keduanya. Argumen tersebut disampaikan di saat warga bangsa Indonesia dihadapkan pada penerapan azas tunggal Pancasila oleh Orde Baru, sehingga muncul pendapat

34 Kisah tentang model dakwah Gus Miek dapat dilihat pada Akhwat Razandy, *K.H. Djazuli Utsman: Sang Bhoyong Pesaris Kalahaman*. (Kediri: PP. al-Ishlah, 2005).

yang sangat beragam, antara yang setuju dan tidak setuju, bahkan ada yang beranggapan bahwa Pancasila adalah produk Barat dan bukan dari Islam, sehingga harus ditolak. Akan tetapi Kyai Achmad telah berhasil memberikan argumentasi apik dan rasional, sehingga pertama kali yang dapat menerima gagasan ini adalah NU, yang kemudian diikuti oleh seluruh komponen/kelompok-kelompok yang ada di Indonesia. Implikasi dari *ijtihad* kebhinnekaan Kyai Achmad ini hingga saat ini dapat dirasakan secara baik, khususnya menyangkut eksistensi Pancasila yang sudah cocok dengan keberagaman dan keberagamaan ummat Indonesia, sehingga Pancasila tetap menjadi dasar dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara ini semakin menemukan kemantapan dan kematangan.[85]

Gus Dur (K.H. Abdurrahman Wahid) dikenal sebagai bapak pluralis karena pemikiran dan gerakan pluralisme yang dibangun dan dikembangkannya. Pandangan Gus Dur tentang pluralisme dan kosmopolitanisme sudah dikenal di seantero negeri bahkan hingga luar negeri. Tidak sedikit karya biografi Gus Dur yang ditulis oleh para pengamat, pengkaji dan peneliti, baik di dalam negeri maupun luar negeri. Satu hal yang tidak bisa dilupakan tentang pemikiran Gus Dur adalah pembelaannya terhadap kaum tertindas (*dhu'afa'*). Gus Dur dalam konteks ini, tidak akan menolerir siapapun yang berbuat arogan dan anarkis terhadap kalangan

85 Argumen Kyai Achmad Siddiq tentang penerimaan Pancasila sebagai azas tunggal dan tidak bertentangan dengan Islam, bahkan sejalan dengan Islam, dapat dilihat pada Achmad Siddiq, *Norma-norma Pancasila Menurut Pandangan Islam*, Makalah yang rencananya disampaikan pada acara seminar di Aceh pada tahun 1970-an. Lihat juga pada Munawar Fuad Noeh & Mastuki HS. (Ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, (Jakarta: Logos, 1999).

yang lemah, keadilan adalah konsep dasarnya. Oleh karena itu, Gus Dur senantiasa membela kaum lemah di manapun dan hingga sampai kapanpun tanpa dibatasi oleh sekat-sekat etnis, golongan, kelompok, suku, aliran, bahkan agama sekalipun. Implikasi dari pemikiran Gus Dur ini membawa kepada pemahaman tentang pentingnya membangun toleransi dan hormat menghormati untuk memenuhi hak dan kewajiban sesuai dengan keyakinan dan kepercayaan agamanya masing-masing di tengah masyarakat yang bhinneka (beragam).[86]

K.H. Husein Ilyas Mojokerto dan K.H. Muhammad Sholeh Bahruddin Ngalah Pasuruan adalah dua ulama sufi kontemporer yang disebut terakhir dalam kajian ini, yang memiliki pandangan tidak jauh berbeda dengan para pendahulunya. Butir-butir pemikiran tasawuf kebhinnekaannya yang dianggap memiliki pengaruh besar dalam kehidupan ummat adalah melalui pengajian kitab kuning yang diberikan pada setiap pengajian di pondok pesantren yang dipimpinnya. Jika Kyai Husein melalui pengajian rutin tafsir pada hari sabtu dan selasa setelah waktu dhuhur, kegiatan rutin istighatsah pada malam tanggal 17-an, juga melalui mimbar-mimbar ceramah keagamaannya, pesan-pesan moral tentang pembentukan karakter ummat dapat dikemas dan disampaikan secara baik dan *istiqamah*. Sedangkan Kyai Sholeh menanamkan faham kebhinnekan perspektif tasawuf-Islam tidak hanya melalui kajian kitab kuning yang diajarkan di pesantren, namun juga melalui lembaga pendidikan formal yang dirintisnya mulai dari

---

86 Lihat kembali pada Abdurrahman Wahid, *Islam Kemanusiaan. Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*. (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

tingkat dasar hingga tingkat perguruan tinggi (PT)— yang memiliki jargon "*the multicultural university*".[87] Konsepsi dan praktek tasawuf yang dikembangkan pada dua pesantren ini secara langsung maupun tidak langsung akan membawa implikasi yang tidak kecil, karena ajaran dan praktek tasawuf ini akan dikembangkan oleh para santri dan jamaahnya dari waktu ke waktu, sehingga pembentukan karakter bangsa dapat terwujud dengan baik.

Implikasi yang ditimbulkan dari pemikiran tasawuf kebhinnekaan tokoh-tokoh sufi tersebut hingga sekarang ini dapat dirasakan oleh segenap ummat Indonesia, hal tersebut paling tidak dapat dilihat dari beberapa pertimbangan mendasar. *Pertama*, para ulama/kyai sufi di atas merupakan pengasuh bahkan pendiri dari setiap pesantren yang dipimpinnya. Tidak terhitung jumlah santri dan alumni yang telah berhasil dididiknya melalui pengajian dan pengkajian yang dijalankan. Di samping itu, budaya "*sami'na wa atha'na* (ikut dan taat) kepada kyai" hingga saat ini menjadi jargon yang tidak bisa ditinggalkan oleh para santrinya — baik yang masih aktif menjadi santri di pondok pesantren maupun santri yang telah menjadi alumni pesantren. Hal ini terjadi seiring dengan sebuah keyakinan di pesantren, bahwa jika budaya "*sami'na wa atha'na*" ini ditinggalkan atau diabaikan, maka akan membawa implikasi terhadap hilangnya keberkahan dan kemanfaatan ilmu yang didapat di pesantren. Hal inilah yang kemudian membawa pengaruh pada setiap apa saja yang diajarkan dan dipraktekkan oleh para kyainya harus diikuti dan ditaati. Dalam konteks

87 Baca M. Muntahibun Nafis, *Pesantren Pluralis: Peran Pesantren Ngalah dalam Mengembangkan Nilai-nilai Pluralisme di Tengah Masyarakat yang Multikultural*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2017).

ini, pemikiran dan praktek tasawuf kebhinnekaan yang dijalankan olehnya senantiasa ditaati dan menjadi pegangan oleh para santrinya di manapun dan hingga kapanpun.

Kedua, para tokoh/kyai sufi Nusantara tersebut di samping menjadi pemimpin pesantren yang dapat mengendalikan para santri dan alumninya, juga sekaligus bertindak sebagai tokoh ummat yang sangat dihormati. Keterlibatan para kyai sufi Nusantara dalam mempertahankan NKRI dan Pancasila tidak pernah surut sejengkal pun. Melalui pengajian kitab kuning di pesantren-pesantren, mimbar-mimbar pengajian, ceramah agama, diskusi, dan berbagai dakwah yang dilakukannya, telah memberikan pengaruh langsung dan signifikan terhadap keberlanjutan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, hampir saja tidak ditemukan kyai pesantren yang tidak mendukung dan mempertahankan NKRI dan Pancasila. Sebab mereka sadar betul bahwa dengan mendistorsi atau menentang keberadaan NKRI dan Pancasila, sama saja dengan mengkhianati terhadap hasil *jihad* dan *ijtihad* para ulama/kyai pendahulunya. Hal demikian dianggap sebagai kejahatan baik difihat dari perspektif sosial maupun perspektif agama.

Ketiga, pesona dan kepiawaian para tokoh sufi di atas merupakan kunci dari segalanya. Tidak dapat dimafikan bahwa figur para tokoh sufi adalah sosok yang santun dalam berbicara dan berkomunikasi, sejuk dan penuh simpatik dalam bersikap dan bertindak, tidak hanya kepada sesama ummat Islam namun juga kepada kelompok lain bahkan kepada agama lain sekalipun, mereka senantiasa menunjukkan sikap dan tutur kata yang lemah lembut

terhadap lawan bicara. Para kyai sebenarnya adalah yang dapat *ngemong* (membina) dan *ngopeni* (memelihara) ummat, karena mereka bersentuhan langsung dengan ummat dan berbagai kepentingannnya. Pesona diri inilah yang kemudian menjadi *entry point* dalam berdakwah termasuk menyangkut dakwah kebhinnekaan yang disampaikan dalam setiap kesempatan, sehingga mudah diterima oleh khalayak dan selalu diikuti.

Keempat, *ijtihad* yang dilakukan oleh tokoh sufi Nusantara tidak hanya dilandasi oleh pengetahuan agama yang mendalam, namun juga didukung oleh pengetahuannya terhadap soal-soal keummatan dan kebangsaan. Satu hal yang tidak dapat ditinggalkan oleh para tokoh sufi tersebut dalam menuangkan gagasan-gagasannya sebelum menjadi sebuah keputusan bersama, ada satu langkah yang selalu dilaksanakan olehnya, yaitu senantiasa melakukan "*istikharah*", sebuah langkah spiritual dengan memohon petunjuk kepada Allah SWT dalam setiap gerakan dan langkahya, sehingga apapun yang menjadi keputusan para tokoh sufi tersebut selalu didasarkan kepada petunjuk dan Ridha Allah SWT. Dalam konteks ini, tasawuf kebhinnekaan yan digagas dan dikembangkan oleh tokoh sufi yang kemudian berimplikasi pada terbentuknya sebuah tatanan kebangsaan yang damai, adil, dan makmur di Indonesia ini bisa terwujud dengan baik.

Kelima, para tokoh sufi Nusantara kiranya paham betul, bahwa Indonesia didirikan atas kemajemukan (kebhinnekaan) yang tidak dapat dihindari, yang terdiri dari berbagai suku, agama, aliran, bahasa, ribuan pulau, dan lain sebagainya, dari Sabang hingga Merauke. Oleh

karena itu, kebhinnekaan yang ada ini harus dapat dikelola dengan baik, sehingga tidak menimbulkan konflik di kemudian hari. Dalam mengelola kebhinnekaan tersebut diperlukan sebuah perangkat yang dapat mempersatukan bahkan mempersatukan antarberbagai perbedaan yang ada. Perangkat yang dianggap paling efektif dalam mengelola bangsa yang hingga saat ini dianggap paling cocok adalah idiologi Pancasila. Pancasila di dalam kajian-kajian terdahulu merupakan proses dan hasil penggalian dan penyerapan dari berbagai kultur sosial yang telah tumbuh dan berkembang sejak kakek-nenek moyang bangsa ini ada di Nusantara ini, sehingga Pancasila dipilih sebagai *way of life* bangsa Indonesia tidak mengada-ada, namun telah melalui proses yang sangat panjang, dan Pancasila inilah sebagai perangkat terbaik untuk mengelola bangsa Indonesia hingga saat ini.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Gambaran mengenai tasawuf kebhinnekaan perspektif sufi Nusantara kiranya telah dijelaskan secara tuntas pada Bab 2 hingga Bab 4. Akan tetapi untuk memudahkan pemahaman dari poin-poin penting yang didasarkan kepada fokus masalah yang dirumuskan, maka dalam kajian ini penjelasan panjang tersebut akan disimplifikasi sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan. Adapun poin-poin penting yang dapat dideskripsikan adalah sebagai berikut:

1. Secara genealogis, tasawuf kebhinnekaan yang dibangun dan dikembangkan oleh sufi Nusantara tidak dapat dilepaskan dari aspek mendasar suatu bangunan epistemologis keilmuan Islam, yaitu bangunan tauhid, syari'at, dan tasawuf. Ketiganya harus dijalankan secara bertanggungjawab dan konsekuen, tidak boleh dipisah-pisahkan antara satu dengan lainnya. Oleh karena itu, setiap orang ketika sudah mengakui keber-Islamannya, maka ketiganya (tauhid-syari'at-tasawuf) juga harus melekat pada dirinya secara bersamaan. Mengingat

ke sembilan tokoh sufi Nusantara tersebut adalah pengamal, pengajar, dan pengamal tasawuf *Sunni* yang konsisten, maka bangunan tauhid, syari'at, dan tasawuf menjadi sesuatu yang paling urgen dalam ajaran dan praktek keberagamaan yang dijalankan. Konsepsi tasawuf kebhinnekaan ini secara geneologis juga telah diajarkan dan dipraktekkan oleh sufi-sufi sebelumnya.

2. Berdasarkan pada poin pertama, tasawuf kebhinnekaan yang diajarkan dan dipraktekkan oleh sembilan tokoh sufi Nusantara tersebut, pasti tidak akan keluar dari jalur tauhid-syari'at-tasawuf. Tasawuf kebhinnekaan yang dikonsepsikan oleh ke sembilan tokoh sufi Nusantara tersebut sebenarnya merupakan pengukuhan dari aspek normatif ajaran, namun mereka dapat mengemasnya secara apik dan piawai. Di sinilah muncul kontekstualisasi secara dinamis terhadap kemajemukan yang ada di Nusantara, sehingga apa yang dikonsepsikan, diajarkan, kemudian dipraktekkan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara memiliki kecocokan dan *in-context* dengan tradisi, sosio-kultur atau budaya masyarakat Indonesia. Hal ini dapat disaksikan melalui kisah perjalanan mereka ketika menghadapi berbagai kalangan dengan berbagai latar belakang yang berbeda dengan kepentingan yang tidak sama. Dengan demikian bangunan tasawuf kebhinnekaan yang digagas dan dikembangkan oleh sembilan tokoh sufi tersebut bukanlah hal yang mengada-ada, bahkan merupakan sebuah realitas keberagamaan di tengah keberagaman ummat sebagai

pengejawantahan dari pemahaman beragamanya terhadap teks-teks agama.

3. Implikasi yang dapat dirasakan dari konsepsi tasawuf kebhinnekaan yang digagas dan dikembangkan oleh sembilan tokoh sufi tersebut — saat ini terasa sekali di saat Indonesia dihadapkan kepada disorientasi dalam pemahaman kebhinnekaan itu sendiri. Padahal dalam perspektif Islam, kebhinekaan merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat ditolak atau dihindari. Yang paling bijak adalah mengelola kebhinnekaan tersebut secara baik, sehingga harmonisasi dan stabilisasi dalam berbagai aspek dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dapat terlaksana dengan baik sesuai dengan cita-cita bersama. Implikasi berikutnya adalah menyangkut komitmen tokoh sufi Nusantara tersebut dalam mengawal dan menjaga NKRI, UUD 1945, dan Bhinneka Tunggal Ika, melalui faham keagamaan yang diyakininya sebagai sebuah kebaikan dan kebenaran universal, sehingga tidak menafikan kebaikan dan kebenaran dari pihak lain. Apapun kebaikan dan kebenaran dari pihak lain, asalkan tidak bertentangan dengan aspek tauhid-syari'at tasawuf tersebut, maka masih ditoleir. Pancasila dipilih oleh *founding fathers* sebagai *way of life* bangsa Indonesia adalah pilihan tepat bagi bangsa Indonesia yang plural dalam berbagai segi. Implikasi yang ditimbulkan dari *ijtihad* para tokoh sufi tersebut secara langsung maupun tidak langsung sangat terasa hingga saat ini, yaitu perlunya menjaga, melestarikan, dan mengamalkan ajaran-ajaran tasawuf kebhinnekaan

dalam kehidupan sehari-hari.

B. Saran/Rekomendasi

Terkait dengan penelitian ini, kiranya ada beberapa hal yang perlu disampaikan sebagai bahan rekomendasi/ saran penulis kepada beberapa pihak sebagai upaya tindak lanjut tentang pentingnya menjaga kebhinnekaan yang selama ini hidup dan tumbuh di tengah-tengah masyarakat yang plural dan multikultural ini.

1. Kepada instansi pemerintah: Pemerintah adalah pemegang kendali dari seluruh sistem ketatanegaraan dalam mengatur kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, dalam konteks pemeliharaan pilar kebhinnekaan ini pemerintah memiliki tanggungjawab lebih dibanding dengan instansi lain di luar pemerintah, sebab perangkat lunak dan kerasnya telah dimiliki oleh pemerintah, mulai dari tingkat pusat hingga ke tingkat yang paling bawah. Faham kebhinnekaan harus disosialisasikan, diajarkan, dan dilaksanakan melalui perangkat yang ada secara bertanggungjawab, sebagai wujud akan kesetiaannya terhadap NKRI dan Pancasila, agar tidak seperti yang pernah terjadi pada era Orde Baru, yang justru menggunakan Pancasila untuk kepentingan kekuasaan, yang mestinya hal tersebut tidak boleh dilaksanakan.
2. Kepada organisasi masyarakat: Organisasi masyarakat adalah elemen penting dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Dia sebenarnya yang dapat bersentuhan langsung dengan

kepentingan masyarakat. Oleh karena itu, pilar kebhinnekaan juga menjadi tanggungjawabnya dalam rangka memberikan *assessment* kepada masyarakat untuk dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

3. Kepada peneliti berikutnya: Peneliti sebagai bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat dan bangsa Indonesia, juga memiliki tanggungjawab besar dalam penanaman nilai-nilai kebhinnekaan di tengah kehidupan yang plural dan multikultural ini. Peneliti adalah kaum kritis dan rasional, sehingga dengan kemampuannya dapat melihat, menyerap, mengkaji, dan merumuskan format kebhinnekaan yang selama ini belum sesuai untuk disesuaikan dengan konteks zamannya tanpa mencerabut akar nilai-nilai yang terkandung di dalam pilar kebhinnekaan. Dalam kaitan ini, peneliti memiliki tanggungjawab untuk melakukan kajian dan penelitian lebih lanjut terhadap fenomena yang berkembang seiring dan sejalan dengan faham kebhinnekaan di Indonesia pada konteks global.

4. Kepada seluruh warga bangsa: Bagi seluruh elemen masyarakat, pelajar, mahasiswa dan seluruh warga bangsa hendaknya memiliki tanggungjawab sama dalam mengawal, melestarikan dan menjafankan nilai-nilai kebhinnekaan di Indonesia. Sebab dalam sejarahnya yang panjang, Indonesia dengan ideologi Pancasila telah berhasil mempertahankan segala macam gangguan, ancaman, dan rongrongan dari berbagai pihak. Faham kebhinnekaan yang selama ini menjadi pilar kebangsaan harus dijaga dengan baik

agar tidak terdistorsi oleh kepentingan sesaat, apalagi adanya infiltrasi budaya dari luar yang tidak cocok dengan budaya asli Indonesia.

5. Kepada seluruh ummat Islam di Indonesia: Faham kebhinnekaan harus dipahami sebagai manifestasi dari keragaman yang diciptakan oleh Allah SWT, sehingga sudah menjadi *sunnatullah* yang tidak dapat dihilangkan atau dihindari. Oleh karena itu, kebhinnekaan ini tidaklah perlu dipertentangkan atau dihadapkan dengan ajaran Islam, sebab kebhinnekaan itu sendiri sejalan dengan prinsip-prinsip di dalam Islam, yaitu adanya saling menghargai, menghormati, dan bahkan mengapresiasi satu sama lain terhadap keragaman sebagai konsekuensi dari perintah Allah SWT untuk selalu berkompetisi secara sehat dalam meraih cita-cita ideal sebagai hamba Allah yang adil, makmur dan sejahtera di dunia dan akhirat.

DAFTAR PUSTAKA

Achmad, Hamid. 2001. *Uswatun Hasanah (Biografi Kesaladanan Kiai Hamid)*. Pasuruan: Yayasan Ma'had al-Salafiyah, 2001.

Ali, 'Abdullah Yusuf. 1993. *The Meaning of The Holy Qur'an*. Brentwood, Maryland, U.S.A: Amana Corporation.

Ali, Yunasril. 1987. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.

Ali, Yunasril. 2012. *Sufisme dan Pluralisme: Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-Agama*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo.

Al-Aqqad, Abbas Mahmud. 1954. *Al-Islam fi al-Qarn al-'Isyrin: Hadlirihi wa Mustaqbalihi*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah.

'Aun, Faisal Badr. 1983. *Al-Tasawwuf al-Islami al-Tariq wa al-Rijal*. Kairo: Maktab Su'ud Ra'fat.

Azizy, Qodri A. 2005. "Orientasi Teoritis", dalam Alef Theria Wasim et. al. (ed.). *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Prakilh & Pendidikan*. Yogyakarta & Semarang: Oasis Publisher.

Azra, Azyumardi. 1998. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak*

Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia. Bandung: Mizan, Cet. IV.

Badawi, 'Abd ar-Rahman. 1975. *Tarikh at-Tasawwuf al-Islami.* Kuwait: Wikalat al-Mathbu'ah, 1975.

Bahri, Media Zainul. 2010. *Tasawuf Mendamaikan Dunia.* Jakarta: Erlangga.

Baisuni, Ibrahim. 1969. *Nasy'atut al-Tashawwuf al-Islami.* Mesir: Dar al-Ma'arif.

Al-Barsany, Noer Iskandar. 2001. *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi.* Jakarta: Srigunting, 2001.

"Bhinneka Tunggal Ika", dari Wikipedia Bahasa Indonesia, Ensiklopedia Bebas, dalam *http://id.wikipedia.org/wiki/Bhinneka_Tunggal_Ika*, diakses tanggal 29 Pebruari 2016.

Bisri, A. Mustofa. 1994. "Pengatar dari Penerjemah", dalam Muhammad Asad Syihab, *Hadratussyaikh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia.* Alih Bahasa: K.H.A. Mustofa Bisri. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera & Titian Ilahi Press.

Bisri, KH. A. Musthofa. 2005. *Fikih Keseharian Gus Mus.* Surabaya: Khalista.

Boisard, Marcel A. 1980. *Humanisme dalam Islam.* Terj. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang.

Bruinessen, Martin van. 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia.* Bandung, Mizan, Cet. IV.

Chittik, William C. 2008. *Sufism: A Beginner's Guide.* Oxford: Oneworld, 2008.

Damami, Mohammad. 2000. *Tasawuf Positif dalam Pemikiran HAMKA.* Yogyakarta: Fajar Pustaka.

Ghallab, Muhammad. Tt. *Al-Tasawwuf al-Muqaran.* Kairo,

Mesir: Maktabah Nahdliyyah.

Ghazali, Abdul Moqsith. 2015. "Metodologi Islam Nusantara". Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.) *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.

Al-Ghazali, al-Imam. 1988. *Kitab al-Arba'in fi Ushul ad-Din*, Beirut: Dar al-Jil.

----------. Tt. *Ihya' Ulum ad-Din Jilid III-IV*. Surabaya: al-Hidayah.

Gibb, H.A.R. 1961. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill.

Hadi, Abdul WM. "Kebhinekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf", dalam *http://ahmadsanantho.wordpress.com/2010/12/14/ kebhinekaan-agama-dalam-pandangan-ahli-tasawuf*, diunggah pada tanggal 24 Juni 2014.

Hadi, Murtadho. 2008. *Jejak Spiritual Kiai Jampes*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, Cet. II.

Hasri, Syaikh Fadhlalla. 1993. *The Elements of Sufism*. USA: Element, Inc.

Hamim, Thoha. 2001. "Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama" dalam *FORMA*. Surabaya: Majalah Mahasiswa Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel. Edisi XXVI.

Hamka. 1986. *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Haqiqi, Muhammad al-Fitra. 2014. *50 Ulama' Agung Nusantara: Potret Keteladanan & Kemokohan bagi Umat dan Bangsa Seri 1-2*. Jombang: Darul Hikmah.

Hilal, Ibrahim. 1979. *Al Tashawwuf al Islamiy bain ad Din wa al-Falsafah*. Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah.

Hilmi, Masdar. 2016. *Jalan Demokrasi Kita: Etika Politik, Rasionalitas, dan Kesalehan Publik*. Malang: Instrans Publishing.

Hilmi, Musthafa. 1982. *Ibn Taymiyah wa at Tashawwuf*. Iskandariyyah: Dar al-Da'wah.

Hitti, Philip K. 1973. *History of the Arabs*. London: Macmillan Ltd.

Hodgson, M.G.S. 1974. *The Venture of Islam II*. Chicago: University of Chicago Press.

Hoeve, PT. Ikhtiar Baru Van. 1993. *Ensiklopedi Islam V*. Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve.

Huges, Thomas Patrick. 1982. *Dictionary of Islam*. New Delhi: Cosmo Publication.

Ihsan, Syekh Jampes. Tt. *Siraj al-Thalibin I-II*. Surabaya: al-Hidayah.

Al-Irbili, Muhammad Amin al-Kurdi. Tt. *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Ghuyub*. Indonesia-Singapura-Jedah: al-Haramain.

Jamil, M. Muhsin. 2005. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Al-Jurjani. 1988. *Al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah

Al-Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad bin Ishaq. 1993. *Al-Ta'aruf li Madzhabi ahl at-Tasawwuf*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

K.H. Husein Ilyas Mojokerto, Kiai Penuh Karomah yang dekat Keluarga Gus Dur", dalam *http://www.*

warnaislami.com/2017/07. diakses tanggal 11 September 2017.

Khaldun, Ibn. Tt. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Khazam, Anwar Fuad Abi. 1993. *Mu'jam al-Mustalahat al-Shufiyah*. Beirut: Maktabah Lubnan, Cet. I.

Kitab "Shahih wa Dla'if Jami' ash-Shaghir" dalam *Maktabul asy-Syamilah*, bab 3055, juz 12.

Kompas, 15 Januari 2016.

Maarif, Ahmad Syafii. 2009. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan bekerjasama dengan Maarif Institute.

Madjid, Nurcholish. 1985. "Pesantren dan Tasawuf". Dalam M. dawam Raharjo, (ed.) *Pesantren dan Pembangunan*. Jakarta: LP3ES.

---------. 1994. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. III.

---------. 1995. "Pluralisme Agama di Indonesia" dalam *'Ulumul Qur'an*, IV (3), h. 62-68.

---------. 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina.

---------. 2015. "Islam Indonesia Menatap Masa Depan: Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljama'ah". Dalam Akhmad Sahal dan Muntawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.

Mahfudh, MA. 1994. Sahal *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LkiS.

Mas'ud, Abdurrahman. 2006. *Dari Haramain ke Nusantara:*

Jejak Intelektual Arsitek Nusantara. Jakarta: Kencana Prenada.

Mas'udi, Masdar Farid. 1985. "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", dalam *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah*. M. Dawam Rahardjo (ed). Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).

Masyharuddin. 2001. "Ibn Taimiyah dan Pembaruan Tasawuf". Simuh dkk. *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Semarang: IAIN Walisongo Press.

Miftahuddin. 2017. *KH. Hasyim Asy'ari (Membangun, Membela, dan Menegakkan Indonesia)*. Bandung: Marja.

Moleong, Lexy J. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muhaya, Abdul. 2001. "Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis". Dalam Simuh dkk. *Tasawuf dan Krisis*. Yogyajakarta: Pustaka Pelajar.

Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.

Mulyati, Sri. 2006. *Tasawuf Nusantara: Ringkasan Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana Prenada Media.

Muslim, al-Imam. Tt. *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi I*. Kairo: al-Maktabah al-Mishriyah.

Muzhar, M. Atha'. 1998. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Metode*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Nafis, M. Muntahibun. 2017. *Pesantren Pluralis: Peran Pesantren Ngalah dalam Mengembangkan Nilai-nilai Pluralisme di Tengah Masyarakat yang Multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani.

Nahid, Abu dan Kerabat AULA. 1992. *Pemikiran K.H.*

Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama. Surabaya: Yayasan majalah AULA Jawa Timur.

Nasr, Seyyed Hossein. 1980. *Living Sufism*. London-Boston-Sidney: George Allen& Unwin Ltd.

Nasution, Harun. 1979. *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya II*. Jakarta: UI Press.

----------, 1992. *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Ni'am, Syamsun. "Merawat Keberagamaan di Balik Perdebatan Kopi dan Rokok (Kajian atas Kitab *Irsyad al-Ikhwan li Bayani Syurb al-Qahwah wa al-Dukhan* K.H. Ihsan Jampes Kediri)". *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 13. No. 2. 2015, h. 533-554.

----------. 1996. "Kontribusi K.H. Husaini Ilyas dalam Pengajaran Kitab Kuning di Pondok Pesantren Nurul Hikmah Sasap Sooko Majokerto". *Skripsi*. Tulungagung: IAIN Sunan Ampel Tulungagung.

----------. 2009. *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq; Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Erlangga.

----------. 2014. *Tawawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

----------. 2015. "Tasawuf; The Diversity (Kebhinnekaan) Link in Indonesia". *Proceedings International Symposium on Religious Literature and Heritage "Empowering Civilization through Religious Heritage"*. (Jakarta: Center for Research and Development of Religious Literature and Heritage Agency for Research, Development, and Training

Ministry of Religious Affairs of The Republic of Indonesia, 15-18 September 2015).

Nicholson, R.A. 1969. *Fi al-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, diterjemahkan ke Arab oleh Abu al-'Ala 'Afifi. Kairo: Lajnat at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr.

----------. 1975. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.

Noeh, Munawar Fuad & Mastuki HS. (Ed.). 1999. *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*. Jakarta: Logos.

Nuh, Mohammad. "Pengibar Bendera Rahmatan lil Alamin", *Jawa Pos*, Jumat, 30 Januari 2015.

Nurshomad, Muhammad. 1999. "Inti Tasawuf dalam Kitab al-Hikam". *Induk Hikmah (al-Hikam) Hidup dalam Kehadiran Ilahi: Inti Keberagamaan dan Kesufian*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, Seri KKA ke-151 Tahun XIV.

Qomar, Mujamil. 2012. *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensip atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.

Al-Qusyairi, Imam an-Naisaburi. Tt. *Al-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Ta¡awwuf*. Ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji. Dar al-Khair.

Rahardjo, M. Dawam (ed). 1985. *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).

Raharema, Naufal Rasendriya Apta. "Tasawuf". Dalam *(http://naufal.nrar.net/2008/05/ tasawuf.html)*.

Al-Raziq, Mushthafa 'Abd. Tt. Ahmad asy-Syintawani,

Ibrahim Khuzayir dan 'Abd al-Hamid Yunus, *Da'irat al-Ma'arif al-Islamiyyah*. Jilid 5. Tp.

Ruzandy, Akhyar. 2005. *K.H. Djazuli Utsman: Sang Biawong Pewaris Kelulusan*. Kediri: PP. al-Ishlah.

Sahidin, Ahmad. "Tasawuf, Langkah Menuju Kebahagiaan Ruhani", dalam *www.media. isnet. org*. Diambil pada 20 November 2012.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Amerika: The University of North Carolina Press.

Septiawadi. 2013. *Tafsir Sufistik Sabil al-Hawwa dalam al-Asas fi al-Tafsir*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Shah, Idries. 2000. *The Sufis*. Terj. M. Hidayatullah & Roudlon. *Mahkota Sufi: Menembus Dunia Batin Dimensi*. Surabaya: Risalah Gusti.

Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan. Cet. I.

Siddiq, Achmad. "Hanya Pribadi Berkualitas yang Mampu Mewujudkan Jam'iyah Berkualitas: Pidato Ra'is 'Am PBNU". Datam *AULA*. Surabaya: PWNU Jatim, No. 06. Agustus 1989.

----------, "Khutbah Iftitah Ra'is 'Am PBNU". Dalam *AULA*. Surabaya: PWNU Jatim. No. 10, Desember 1987.

----------. 1977. *Fungsi Tasawuf: Ruhul Ibadah, Tahdzibul Akhlaq, dan Taqarrub Illallah*. Surabaya: PWNU Jatim.

----------. 1980. *Khittah Nahdliyyah*. Surabaya: Balai Buku.

----------. *Sejarah Ringkas Lahirnya Amrad "Dzikr al-Ghafilin"*. disampaikan pada tanggal 25 Oktober 1986

dalam acara pertemuan rutin khusus keluarga Bani Siddiq pada setiap malam Minggu Manis.

--------, Tt. "Kumpulan Makalah K.H. Ahmad Siddiq". Copian LAKPESDAM NU Jakarta.

Simuh. 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada.

Siradj, Said Aqil. 2006. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan.

----------, 2014. *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*. Jakarta: LTN NU.

Sirry, Mun'im A. (ed.). 2004. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina Bekerjasama dengan The Asia Foundation.

Smith, Wilfred Cantwell. 1964. *The Meaning and End of Religion*. New York: The New American Library of the World Leteratare.

Solihin, M. 2001. *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, Cet. 1.

Stace, W.T. 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan.

Suara Pembaruan, 28 Desember 1987.

Suhrawardi. 1359 H. *Awarif al Ma'arif*. Kairo: al-Maktabah al 'Alamiyah.

Sunyoto, Agus. "Resuhsi Jihad NU dan Perang Empat Hari di Surabaya", dalam *www.nu.or.id*, diakses tanggal 18 Agustus 2017.

----------, 2016. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*.

Jakarta: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU.

Supriyoko, Imam dan Tobroni. 2001. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Suseno, Franz Magnis. 2004. "Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia". Dalam Alef Theria Wasim et.all. *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*. Yogyakarta & Semarang: Proceeding Konferensi Regional International Assosiation for the History of Religious.

----------, 2006. "The Challenge of Pluralism", dalam Kamaruddin Amin et al (ed.). *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia (Current Trends and Future Challenges)*. Jakarta: Direktorat pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI. Kerjasama dengan Program Pascasarjana UIN Alauddin Makasar.

Syamsuddin, Din. 2015. "NKRI: Negara Perjanjian dan Persaksian". Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.). *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.

Syihab, Muhammad Asad. 1994. *Al-Allamah Muhammad Hasyim Asy'ari: Wali'u Istiqlali Indonesi (Hadratussyaikh Muhammad Hasyim Asy'ari: Pelopor Kemerdekaan Indonesia)*. Alih Bahasa: K.H.A. Mustofa Bisri. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera & Titian Ilahi Press.

Al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghunaimi. 1983. *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islami*. Kairo. Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa al-Tauzi'.

Al-Thusi, Abu Nasr al-Sarraj. Tt. *Al-Luma'*. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadistah.

"Timur Tengah, Kawasan Paling Berbahaya". Dalam

Kompas, Senin, 29 Februai 2016.

Al-Tirmidzi, al-Hakim. Tt. *Bayan al-Farq bain ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*. Kairo: Maktabar al-Kulliyat al-Azhariyah.

Valiudin, Mir. 1987. *Tasawuf dalam al-Qur'an*, Terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Wahid, Abdurrahman Wahid. 2007. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.

Wahid, Wawan Gunawan Abd. et.all. (Ed.). 2015. *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung: Mizan.

Tasawuf KEBHINNEKAAN

Tasawuf kebhinnekan dalam perspektif sufi Nusantara adalah suatu pemikiran dan praktik keberagamaan yang digagas dan dicontohkan oleh para tokoh sufi Nusantara. Semua itu tidak dapat dilepaskan dari kontekstualisasi tradisi dan kultur masyarakat setempat, sehingga apa yang menjadi landasan berdakwah dan keberagamaan oleh sufi Nusantara tersebut senantiasa dilandasi oleh paham spiritual (tasawuf) yang selama ini dipegangi dan dipraktikkan.

Pada intinya tasawuf yang digagas dan dikembangkan sufi Nusantara itu dapat dijadikan sebagai solusi alternatif dalam penyelesaian problem radikalisme di abad modern ini. Tentu gagasan tasawuf kebhinnekaan dari tokoh sufi Nusantara ini tidak dapat dilepaskan dari ajaran-ajaran ortodoksi sufi masa lampau (*salaf al-salihin*) dunia. Kemudian dikontekstualisasikan pada kehidupan yang lebih empiris dalam membangun kehidupan yang harmonis, saling menghargai dan gotong-royong tanpa dibatasi oleh sekat-sekat suku, agama, ras, budaya, etnis, antargolongan, paham dan kepercayaan.

IAIN Tulungagung Press
Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung
Email : iain.tulungagung.press@gmail.com
Tlp/Fax : (0355) 321513/321656